

جان اسٽوٽرٽ جي  
تصنيف لبرٽيءَ جو

جان اسٽوٽرٽ مل

# آزادي

سنڌي  
ترجمو

پروفيسر حبيب الله رحيم بخش مرزا

نسليم بڪ ڊپو  
پبلشرز، رينڊر، بڪ سيلڊر، انڊسٽريز

شاہراہ قائد اعظم حيدرآباد



جان اسٽوئرنٽ جي شهره آفاق تصنيف لبرٽيءَ جو ترجمو

# آزادي

لکندڙ  
جان اسٽوئرنٽ مل

ترجمو  
پروفيسر حبيب الله رحيم بخش مرزا  
ايم-اي، بي-قي-ايل-ايل-بي  
ڊ پارٽمينٽ آف سنڌي  
يونيو-ورسٽي آف سنڌ، حيدرآباد

چپائيندڙ: —

## نسليم بڪ ڊپو

پاڻيپٽر-پرنسٽر-پريس-بلڊر-اسٽيشنر

خطو: شاهه عبدالغني، ملهه خان، حيدرآباد، پاڪستان

نوجواني روڊ حيدرآباد، پاڪ

تعداد 2000

سال 1970

اپڊيشن پهريون

## JOHN STUART MILL; ON LIBERTY

COPY RIGHT 1956

*Published By*

The Bobbs Merrill Company Inc.  
Indianapolis New York



ملق جو عمد

نسیم بک ڊیپو فوجداری روڊ  
حیدرآباد سنٽ

---

هيءُ ڪتاب، نيو شاهين پرنٽنگ پريس، حيدرآباد  
سنٽ ۾ ڇپيو. ايس. ايم. نسيم هن کي نسيم بڪ  
ڊپو فوجداري روڊ حيدرآباد بازارن شايع ڪيو.

## فهرست

باب	عنوان	صفحہ
	پیش لفظ	5
پہریون	تعارف	7
ٻيو	خیال پر بحث ڪرڻ جي آزادي	34
ٽيون	شخصیت جي متعلق؛ جا فلاح جي اصولن مان هڪ آهي	119
چوٿون	فرد جي مٿان معاشري جي اختیارات پنهنجو حدون	158
پنجون	عمل درآمد ڪرڻ بابت	194

## پيش لفظ

انگلستان جي مشهور ۽ معروف، صاحبِ قلم، مفڪر ۽ منظم؛ جان اسٽوئرنٿ مل، جي شهر آفاق ڪارنامي ”آزادي“ جو تعلق اڳ ۾، علم سياست سان آهي، تاهم ان جو دائرو ڏاڍو وسيع آهي. هن ۾ سياست سان گڏوگڏ معاشري جي بدانتظامين ۽ بدعنوانين جو به ذڪر آهي. هن ۾ اهڙا موضوع به زير بحث آهن، جن جو تعلق تاريخ يا اقتصاديات سان آهي؛ بلڪه اسان کي تعليم، منطق، فلسفي ۽ دينيات ڏانهن به ڪيترا اشارا ملي سگهن ٿا. غرض ته هن ننڍڙي ڪتاب ۾ ڪيترا سارا موضوع سمايل آهن. مسٽر مل جي ”آزادي“ جي حقيقي ۾ پوليس جا انتظام، عدالت جا فرائض، قاعدي ساز اسيمبلين جا ڊڪارناما، آبڪاري قسم جون بندشون ۽ ٻين اهڙن بيشمار سرڪاري ڪمن سان تعلق رکندڙ مسئلا سمجهايا ويا آهن. مطلب ته هيءَ هڪ گرانقدر شيءِ آهي، جنهن جو قدر سڄي مهذب دنيا ڪري ٿي. ٿي نٿو سگهي ته سنڌي نثر اهڙي پيش بها خاڻي کان خالي رهي.

اهلڪو ڪتاب اڳ ۾، مشڪل آهي، تاهم ان جي ترجمي کي وس آهر- آهان سنڌي ٻوليءَ ۾ ڪيو ويو آهي. ترجمو ائين ڪيو ويو آهي، جو اهلڪي

ڪتاب ۾ بيان ٿيل هر هڪ فڪر کي ان ۾ جڳهه-  
 ڏني وئي آهي. باڪ هر هڪ انگريزي لفظ جي بدران  
 تڪي ۽ تورني هڪ ٻورو ٻورو سنڌي لفظ رکيو ويو  
 آهي. اهڙي ڪنهن به ڳالهه کي نظر انداز ڪين ڪيو  
 ويو آهي. جا اصولوڪي ڪتاب ۾ هجي: حتمي جو اهڙا  
 عقائد- جن سان بذات خود مان متفق نه آهيان. به پيش  
 ڪيا ويا آهن، ڇاڪاڻ ته هڪ مترجم جو فرض آهي  
 نه سچائيءَ سان ترجمو ڪري ۽ پنهنجي طرفان نه ڪجهه  
 وڌيڪ تنبي ۽ نه وري ڪا ڪوٽ ڪري. ازانسواءِ  
 نو عمر طالب علم جي سهوليت لاءِ بعضي فوت نوٽ  
 سان گڏ سمجهاڻيون پڻ ڏنل ويون آهن. اميد آهي ته  
 هي ترجمو سياست جي شاگردن لاءِ خاص طرح سان ۽  
 باقي ٻين پڙهندڙن لاءِ عام طرح سان هڪ مددگار ثابت  
 ٿيندو ۽ مسٽر مل جهڙي اونهي مفڪر کي سمجهڻ لاءِ  
 يقيناً هڪ رهبر ثابت ٿيندو.

ايڇ- آر- مرزا  
 حيدرآباد سنڌ 16 جولاءِ 1969ع

## باب ٻيون

### تعارف

هن مقابلي جو موضوع اهو هرگز نه آهي، جنهن کي عام طرح سان ”رضيٰ جي آزادي“ چئبو آهي جو ڪم نصيب، غلطيءَ سان فلسفيانه حاجت جو بدل سمجهيو ويندو آهي، پر موضوع آهي شهري ۽ سماجي آزادي ۽ ان قوت جي فطرت ۽ حدن کي سمجهائڻ جا معاشره هڪ فرد جي مٿان استعمال ڪرڻ ۾ حق بجانب آهي. هيءُ هڪ اهڙو سوال آهي جنهنجو ذڪر ورلي ٿيندو آهي، ۽ عام اصطلاح ۾ ته ان جو بحث ڪڏهن ٿيو ٿي نه آهي. پر هيءُ سوال ڪنهن به دور جي عملي اختلافات کي ڏاڍي گهرائيءَ سان متاثر ڪري سگهي ٿو؛ ڇاڪاڻ ته هر دور ۾ اهو حاضر هوندو آهي، حالانڪه ڀس ڀرڻ هوندو آهي، پر جلد ئي پنهنجي سڃاڻپ ڪرائيندو آهي. ائين سمجهبو آهي ته مستقبل جي لاءِ اهو هڪ اهم سوال آهي. اهڙي سوال کي امين نئون به سڏي نٿا سگهون؛ جنهنکي نوان چئجي. ان کان ته اهو ايتري قدر دور هوندو آهي جو هڪڙي ليکي ته قديم دور کان وٺي هن مٿي انسان ذات کي تقسيم ڪري ڇڏيو آهي. مگر

ترقيء جي اهڙين منزلن تي، جتي سڀ کان وڌيڪ  
مذهب نسل رسيو هجي، اتي هو خود کي نين حالتن  
۾ پيش ڪندو آهي ۽ پنهنجي لاءِ سدائين هڪ بنيادي  
۽ مختلف طريقو ڪار کي اهم سمجهندو آهي.

آزادي ۽ اختياري بي وچر جا ڪشمڪش آهي،  
سا تواريخ جي اوراق ۾ هڪ ظاهر ظهور ۽ مکيه ڳالهه  
آهي. جنهن سان اسين اڀامن کان واقف رهيا آهيون.  
خاص ڪري روم ۽ انگلستان ۾ پر اڳين وقتن تي  
اها ڪشمڪش رڳو رعيت جي ڪن جماعتن جي  
سرڪار سان هوندي هئي تڏهن آزاديءَ جو مفهوم،  
ظالم حڪام کان پناهه سمجهيو ويندو هو. يونان جي  
چند مقبول حڪومتون، ڪانسواءِ، لازماً اهڙي حڪومتن  
۾ يا ته هڪ فرد حڪم هلائيندڙ هوندو هو يا هڪ  
قبيلو يا جماعت، جنهن کي حاڪم جو درجو حاصل هوندو  
هو. اهڙي اختياري يا موروثي هوندي هئي، يا ته هو  
زور بازوءَ سان اختياري حاصل ڪندا هئا. مگر ڪنهن  
به صورت ۾ اهڙن اختيارن ۾ رعيت جي راضي جي  
گنجائش نه هوندي هئي. تاعم انهن حاڪمن جي بالادستيءَ  
کي للڪارڻ کان هر انسان قاصر هوندو هو ۽ نه ئي  
ڪنهن جي اهڙي مرضي هوندي هئي، ته اهڙي بالادستيءَ  
کي هٿ ڪرڻ لاءِ هو به ڪوشش ڪري. حڪام  
جي طاقت کي تڏهن هڪ لازم شيءِ تصور ڪيو  
ويندو هو. جيتوڻيڪ اها شئي حد درجي جي خطرناڪ



به سمجهي ويندي هئي، جو حڪام جي طاقت سندن لاءِ اهڙو هڪ هٿيار هوندي هئي، جنهنڪي پنهنجي رعبت جي خلاف استعمال ڪرڻ لاءِ، پادريين دشمنن جي خلاف استعمال ڪرڻ کان، نيستار هو وڌيڪ ڪوشاڻ هوندا هئا. قوم جي ڪمزور افراد کي، بي انداز سرٿين ۽ گجهين جي شڪار ٿيڻ کان بچائڻ لاءِ، ضروري سمجهيو ويندو هو ته هڪ اهڙو عقاب يا گرڙ پکي هجي، جو ٻين کان وڌيڪ طاقتور به هجي، جو هنن سرٿين ۽ گجهين کي هيسايو ويندو هجي. مگر جيئن ته اهڙو گرڙ وڏن کي شڪار ڪرڻ کان وڌ ندين جو شڪار ڪرڻ پسند ڪندو هو.

تنهن ڪري ائين اشد ضروري سمجهيو ويندو هو ته هن گرڙ جي چنبي ۽ چهنب کان پاڻ کي بچائڻ لاءِ مردم تيار رهڻ گهرجي. جنهن جي ڪري هڪ وطن پرست ماڻهو جو اهو ئي مقصد هوندو هو، ته اهڙي طاقت جنهنڪي هڪ حاڪم پنهنجي قوم تي هلائي- کي حدن اندر مقيد رکيو وڃي. اس انهيءَ ئي حد کي هو ماڻهو پنهنجي آزادي سمجهندا هئا. هن شيء کي هو ٻن طريقن سان حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪندا هئا، پهرين ڳالهه ته هو پنهنجن حڪام کان، اهڙو پروانو حاصل ڪندا هئا، جو هو ڪن ڳالهين ۾ بلڪل چٽل هجن؛ جنڪي تڏهن سياسي آزادي يا حق سڏيو ويندو هو؛ جنڪي نظر انداز ڪرڻ هڪ حاڪم جي لاءِ

سندس فرائض ۾ ڪوتاهي ڏيکارڻ سمجهيو ويندو هو. جيڪڏهن هو انهن کي نظر انداز ڪندو هو، ته انجو مقابلو ڪرڻ، يا ته وڏي پيماني تي هڪ انقلاب آڻڻ برحق سمجهيو ويندو هو. ٻيو طريقو جو عام طرح سان بعد ۾ استعمال ٿيندو هو، سو هو جوڙجڪي ۽ قانوني رڪاوٽون ڪڙيون ڪرڻ؛ جنهن کي قوم يا ڪنهن جماعت جو راضيو سمجهيو هو، ۽ ان کي قوم جي مفاد جو علمبردار تصور ڪيو ويندو هو.

هن ٻئي طريقي جي نتيجي ۾ قوم يا جماعت جي راضيي کي حڪومت جي واسطي اهم اهم ڪمن جي لاءِ حاصل ڪرڻ هڪ ضروري شرط سمجهيو هو. حڪومت جي مٿان اهڙين پابندين جي پهرين قسم جي واسطي پورپ ۾ خاص طرح سان، حڪومت ڪندڙ طاقت کي، ٿورو يا گهڻو، سر تسليم ڪرڻ لاءِ مجبور ٿيڻو پوندو هو. مگر ٻئي قسم جي متعلق ائين نه هوندو هو. تنهن ڪري اهڙيءَ شيءِ کي مڪمل طور حاصل ڪرڻ، آزاديءَ جي پرواٽن جو خاص نصب العين هوندو هو. جيستائين هڪ دشمن کي ٻئي سان لڙائڻ ۾ ماڻهو خوش هوندا هئا، ۽ اهڙي حاڪم جي حڪومت گوارا ڪندا هئا، جو ان جي ظلم جي خلاف ٿوري يا گهڻي ڪين ڪا خطري حاصل هوندي هئي، تيستائين انسان ذات پنهنجا ٻيا اغراض و مقاصد انهيءَ حد جي اندر رکيا هئا.

انسان ذات جي معاملات جي ارتقا درران، هڪ اهڙو به وقت آيو هو، جڏهين ماڻهن ائين خيال ڪرڻ ئي ترڪ ڪري ڇڏيو هو، ته سندن حڪام- جي خود مختيار هوندا هئا. پنهنجن مقصدن ۾ سندن مخالف به هئا. انهن جي لاءِ ائين ڪافي هو ته رياست جا متعدد قاضي ۽ مئجسٽريٽ انهن جا ئي ماڻهو هئا، جنکي هو پنهنجي مرضي سان موقوف به ڪري سگهندا هئا. ڏٺو ئي ته فقط هن ئي طريقي سان اهي مڪمل طرح خاطريءَ ۾ هئا، ته حڪومت جا اختيارات انهن جي نقصان لاءِ استعمال ٿيڻ کان روڪيل آهن. رفتي رفتي، انهن وقتي حاڪمن ۽ چونڊيل ماڻهن جي تقرر لاءِ هيءَ نئين گهر مقبول جماعت جو خاص مقصد بنجي پيو هو: بشرطيڪ اهڙي جماعت جو وجود به هو پوءِ اها جماعت، حڪام جي اختيارات کي مقيد ڪرڻ ۾ اڳين جماعتن کان به ڪو به ڪٿي ويندي هئي آزاديءَ اختيارات اجهو ائين آهستي آهستي ورتا ويا هئا، جنهن جيئن حڪام جا اختيارات کي، عوام جي مقرر مرضيءَ کان نجات ڏيارڻ لاءِ ڪشمڪش وڌندي وئي، تيئن تيئن، ڪن ماڻهن وري ائين سمجهڻ شروع ڪيو هو ته اختيارات کي مقيد ڪرڻ کي حد کان وڌيڪ اهميت ڏني پئي وڃي، ۽ اختيارات کي ڪجهه ڇيڪ به ڇڏي ڏيڻ گهرجي، انهن جي خيال ۾ ته ائين ڪرڻ حڪام جي خلاف هڪ اڀاءُ ٺاهڻ هو، ڇو جو حڪام جا فائدا عوام

جي فائون کان عموماً مختلف هوندا هئا گهريل نه  
 ائين هو ته حڪام کي عوام ئي ثابت ڪيو وڃي ها  
 جو انهن ۽ عوام جي ساڳي خواهش هوندي هئي، جا  
 سڄي ملڪ جي هوندي هئي. ٻيلا هڪ ملڪ کسي  
 سندس ئي پنهنجي خواهش يا مرضيءَ کان بچائڻ مان  
 ڇا حاصل هوندو؟ آخر هڪ ملڪ خود جي مٿان  
 ڪهڙي مٽنگري ڪندو؟ اگر حڪام نڪ طرح سان  
 جوابدار هجن؟ اگر انهن کي جڏهن به قوم چاهي  
 تڏهن ڪرسيءَ تان لاهي سگهي ته پوءِ اهي اختيارات  
 جيڪي قوم ڏيئي سگهي ٿي، سا انهن تي ڀروسو به  
 رکي سگهي ٿي. اهڙا اختيارات قوم جا پنهنجا هوندا  
 هئا. انهن کي مرڪزيت حاصل هئي ۽ انهن جو  
 استعمال به نڪ طرح سان ٿيندو هو. اهڙي قسم جو  
 خيال يا تاثرات، يورپ جي آخري نسل جي لاءِ عام هوندا  
 هئا، انهن کي يورپي ليبرليزم (European Librolism) سڏيندا  
 هئا ۽ اڃا تائين هن ڪنڊ ۾ اهي خيال سرفهرست  
 ڏسجن ٿا. جيڪي انهيءَ جا ڦاٽل آهن ته حڪومت  
 جيڪي ڪري انکي حدن ۾ قيد رکيو وڃي. سواءِ  
 اهڙين حڪومتن جي، جن جي کين پڪ آهي ته وجود  
 نه اينديون، سي هن ڪنڊ جي سياسي مفڪرن مان  
 هرگز نه آهن. خود اسانجي پنهنجي ملڪ ۾ به اهڙي  
 ئي قسم جو راڳ آلاپيو هوندو بشرطيڪ اهي حالات  
 جي ان کي هتي ڏين ٿا، سي تبديل نه ٿيا هجن.

پر سياسي ۽ فلسفي قياس آراين پر. خواه انسانن پر. جنهن کي کاسيابي سڏجي ٿي گهٽتائين ۽ نقصن کي ظاهر ڪري ڇڏيندي آهي؛ جن کي شايد ناڪا، باني ظاهر ڪرڻ کان لڪايو ڇڏيندي آهي. هيءُ گمان، ته ماڻهن کي پنهنجن اختيارن کي پنهنجي واسطي تي محدود ڪرڻ گهرجي، شايد مڃيل ڳالهه هجي. پر اهو تڏهن جڏهن عوامي حڪومت جا فقط خواب ڏٺا ويندا هئا، يا ته ان جو احوال ماضيءَ ۾ رقمطراز هوندو هو. اهڙي خيال کي فرانس جي انقلاب جهڙي وقتي غلط ڪاري به منزلزل نه ڪري سگهي؛ جنهن جي سڀ کان خراب ڳالهه اها هئي، جو اهو ڪم ئي چند غاصب انسانن جو هو ۽ عوام جي ادارن جو هڪ دائمي عمل هرگز نه هو. اهو هڪ اوچتو ٽرئلو هو جو امرا شاهي ۽ آپيشاهيءَ جو خاتمو هو. اهڙو به وقت آيو هو جو جمهوري طرز جي حڪومت دنيا جو هڪ وڏو حصو والاري رکيو هن ۽ ائين محسوس ڪيو ويو هو، جهڙو ته قومن جي انجمن ۾ اهڙي طرز سڀ کان طاقتور فرد هو. چونڊيل ۽ جوابدار طرز جي حڪومت هر قسم جي نقطه چيني ۽ جانچ جو موجب سمجهي ويندي هئي، جا هڪ عظيم ۽ زنده حقيقت تـي مبني هوندي هئي. هاڻي وري ائين نظر اچي رهيو آهي ته اهڙا فقرا جهڙوڪ: - ”خود حڪومت“ يا ”عوام جا عوام تي اختيارات“. عملي جي حقيقت ظاهر ڪرڻ

کان قاصر آهن. ماڻهو جي اعليٰ اختيارات استعمال ٿا  
 ڪن، سي هميشه ساڳيا ماڻهو نه ڪين هوندا آهن؛ ۽  
 جنهن کي خود حڪومت چئجي ٿو سا هڪ فرد جي  
 پنهنجي لاءِ نه ڪابه حڪومت نه هوندي آهي، پر سڀني  
 جي لاءِ هوندي آهي. جنهن شيءِ کي عوام جي مرضي  
 سڏجي ٿو، سا گهڻن ماڻهن جي مرضي ٿي ٿئي؛ يا نه  
 انهن جي مرضي ٿي ٿئي جنهن کي اڪثريت چئبو  
 آهي، يا جيڪي خود کي اڪثريت سڏائڻ ۾ ڪامياب  
 ٿين. نتيجو هي ٿيو ته ڪابه قوم پنهنجي ٿورائيءَ واري  
 فرقي کي دٻائڻ لاءِ هميشه ڪمر بستہ ٿي پوندي آهي.  
 هن ڳالهه جي لاءِ ايتراڻي اپاءَ وٺڻ درڪار هوندا آهن،  
 حتمي تڏهين وٺجڻ، جذمين اختيارات جو ناجائز استعمال  
 ٿيندو آهي. جذمين اختيارات جا صاحب، بغير ناغي  
 جي پنهنجيون ڪار گذاريون قوم جي اڳيان رکندا آهن،  
 تڏهين حڪومت جو ماڻهن تي جو اختيار آهي. ان  
 جي ڪنهن به صورت ۾ گهٽتائي نه ٿيندي آهي. مگر  
 اهي ڪار گذاريون قوم جي سڀ کان وڌيڪ طاقتور  
 ٿولي اڳيان رکيون وڃن. اشياءَ جو هيءُ نقطه نظر  
 مفڪر حضرات جي ذهن نشين آهي، ۽ يورپ جي انهن  
 اهم ٽولن جو هن ڏانهن لاڙو آهي، جي عوام جي  
 حڪومت جا خواهان نه هوندا آهن. سياست جي  
 سٽي بازيءَ ۾ اڪثريت جي ظالمن کي، هاڻي عموماً  
 اهڙين خرابين ۾ شمار ڪيو پيو وڃي. جنهن کان

معاشري کي محفوظ رکڻ لڳو ٿيڪ پيو ڏسڻ ۾ اچي.  
 ٻين ظالمن وانگيان، اڪثريت جي حڪومت جي  
 ستمگري به اڳي خواه هائي، هيٺ سان نهاري ويندي  
 هئي، خصوصاً نڌهين، جڏهين اها ستمگري عوامي اختيار  
 جي ڪري پنهنجو ڪم ڪندي هئي. مگر ڪن  
 مفڪر حضرات جي خيال ۾ وري ائين هو ته جڏهين  
 معاشرو ئي ستمگر هجي، ته ان جي مظالم جا وسيعا اهڙن  
 عملن تائين محدود نه هوندا آهن، جي معاشرو پنهنجن  
 سياسي ڪارڪنن جي هٿان ڪرائي سگهي. معاشرو فقط  
 پنهنجا احڪام بجا آڻي سگهي ٿو. اهو ائين ڪري پيو.  
 هائي جهڙن بجائي صحيح احڪام جي هو غلط احڪام  
 جاري ڪري ته چئبو ته معاشرو سماجي ظلم يا ستمگري  
 ڪري رهيو آهي جو سياسي دٻاءُ کان به وڌيڪ سخت  
 هوندو ڇو جو ان جو جواب ۾ ڪي به سزائون موجود  
 نه هونديون آهن جنهن ڪري ان کان نجات جو ڪو  
 رستو ئي نه هوندو آهي جو زندگيءَ جي تفصيل ۾  
 وڌيڪ گهرائيءَ سان داخل ڪري سگهي بلڪه انسان  
 جي روح جي آزاديءَ کي به مقيد ڪيو ڇڏي، هڪ  
 مڃسٽريٽ بي ظلم کان حفاظت ۾ رهڻ ۾ ڪابه حفاظت  
 نه آهي. پر حفاظت هي اهڙي ظلم کان جنهن ڪري  
 مروج احساسات ۽ ماڻهن جا رايو سڏجي جي معاشري  
 جي خلاف مڙهيا وڃن ٿا جي عوام جي مرضيءَ جي  
 خلاف هلت ڇڏت جا ڪي قانون ٺاهيا وڃن ٿا چئي

خصوصا انهن جي خلاف مڙهيا ويندا آهن، جي رايو نٿا  
 مڃين جنهنجي ڪري هر قسم جي ترقي کي پنڄو اچو  
 وڃي ۽ ڪنهن به شخصيت کي معاملات سان ٺهڪي  
 اچڻ ۾ رڪاوٽ ٿيو پوي ۽ هر ڪردار مجبور ٿئي ٿو  
 ته اهڙي نموني ۾ هلي چلي جهڙي نموني ۾ ماڻهن جا  
 اهي رايو چاڙهن. قوم جي گڏيل رايي کي فرد  
 جي آزاديءَ سان هٿ چراند ڪرڻ جي ڏي  
 ڪا حد ٿي ڪانهي، شرطڪ اها هٿ چراند ٺيڪ  
 هجي. اهڙيءَ حد کي ڳولڻ ۽ اورانگهڻ کي روڪڻ  
 جي انسان ذات جي معاملات جي بهبوديءَ لاءِ ايتري  
 ضرورت آهي جيتري ضرورت سياسي مظالم کان پناهه  
 ڏيڻ ۾ آهي.

هن مسئلي کي، جيتوڻيڪ ڪير به نه ٿو لڳاري  
 نااهل عملي سوال آهي ته ڪهڙي هنڌ اها حد مقرر  
 ڪئي وڃي فرد جي آزادي ۽ معاشري جو ضبط، به  
 ڪهڙيءَ طرح سان هڪ ٻئي سان ٺهڪي؟ هي اهڙيون  
 ڳالهون آهن جن متعلق قريب قريب ڪجهه به ڪين  
 ڪيو ويو آهي. ڪنهن به انسان جي زندگيءَ کي  
 سندس واسطي ڪارآمد ڪرڻ لاءِ ضروري آهي ته ٻين  
 ماڻهن جي عملن جو ڪم ڇيهه هٿن ڪهرجي همت  
 چلت جا ڪي قانون مڙهيا وڃن. اهڙا قانون اول اول  
 قاندي جي زور سان ۽ پوءِ رايي جي بناتي هجن. اهي  
 ڪهڙا قانون هجن سو انسان ذات جي مسئلن جو اهم  
 سوال آهي. پر جيڪڏهن اسين چند ۽ بلڪل ظاهري



حالتن کي نظر انداز ڪري ڇڏيائون ته پوءِ هن ڳالهه کي حل ڪرڻ ۾ اڃا وقت ڪٿي. ڪن به ٻي ملڪن ۾ ۽ ڪن به ٻن وقتن تي هن کي ساڳيءَ طرح سان فيصلو نه ڪيو ويو آهي. هڪ ملڪ يا هڪ وقت جو فيصلو ٻئي ملڪ يا وقت لاءِ تعجب جو باعث ٿيو آهي. هاڻي اگرچ هي هڪ اهڙو سوال آهي جنهن تي انسان ذات هميشه متفق نه آهي، تاهم ڪنهن به وقت يا ڪنهن به ملڪ ۾ هن سوال جي بنسبت ڪابه تڪليف يا مشڪلات نه ڄاڻجي وئي آهي. جيڪي به قانون انهن پنهنجي لاءِ پيدا ڪيا آهن، سي انهن کي پنهنجي واسطي ظاهر ۽ معقول ڏسڻ ۾ آيا آهن هيءُ سڀڪجهه جي هڪ وهم نه آهي ته رسومات جو جادوي اثر ضروري آهي. جو خواه ڪا ٻي قدرت نه آهي، مگر مسلسل طور سان اهو پهرين قدرت سمجهيو وڃي ٿو. انسان ذات لاءِ ملت چلت جا قانون، جي هڪ ٻئي لاءِ ٺاهيا وڃن ٿا، انهن جي غلطي کي روڪڻ لاءِ رسومات جو اثر بلڪل مڪمل آهي. ڇاڪاڻ جو هيءُ ڪم ٿي اهڙو آهي، جنهن لاءِ هميشه ائين ضروري نه آهي ته خواه هڪ ماڻهو جو ٻئي کي، يا هر هڪ جو خود کي، ڪو سبب اسباب ڏنو وڃي. اهڙيءَ ڳالهه کي ماڻهو عموماً چئي ويندا آهن، ۽ اهڙن انسانن کان مڃڻ لاءِ آباده هوندا آهن، جي فيلسوف ٿيڻ جا خواهان هوندا آهن، ته هن ڳالهه تي سندن احساس، اسباب کان به

وڌيڪ صحيح آهن: جنهن ڪري سڀين جو هئڻ بي معنيٰ ٿيو پوي. اهو عملي اصول جو انهن لاءِ انسان ذات جي عادتن کي قائم ڪرڻ واسطي هڪ رهبري جي حيثيت رکي ٿو. ان جو احساس هر انسان جي ذهن ۾ موجود آهي. يعني هر هڪ ماڻهو ائين علي سگهي، جيئن هن کي هلڻ گهرجي، ۽ ٻيا جن سان هو همدردي رکي، اهي به ائين ڪري سگهن. اهڙو ڪو انسان ئي نه آهي، جو اعتراف ڪري ته سندس فيصلي جو معيار اهو آهي، جو هو خود چاهي ٿو. پر هلت چلت جي ڪنهن هڪ نڪتي تي ڪو رايو، جنهن کي دلائل جي پستي حاصل نه هجي، ان کي صرف ائين شمار ڪبو، ته اها هڪ ئي انسان جي پسند آهي ۽ بس، جيڪڏهن سبب به اهڙي هڪ حجت هجن، جي ساڳيءَ پسند کي ٻين ماڻهن ۾ به محسوس ڪرائين، ته انهن کي بجاءِ هڪ انسان جي پسند جي، جهجهن ماڻهن جي پسند چئبو. بهرحال، عام انسان جي واسطي سندس پنهنجي پسند، جنهن کي اهڙيءَ طرح تائيد حاصل هجي، سا فقط هڪ مڪمل ۽ مطمئن سبب نه هوندي آهي؛ مگر اهڙي جا عام طرح سان کيس اخلاق جي اصول لاءِ هجي. يا ظاهراً ڪنهن انسان جي دين يا فرقي ۾ پسند يا مروت ۽ اخلاق جهڙيون شيون رقمطراز نه به هجن، يا اهي سندس مطلب کي ظاهر ڪرڻ لاءِ سندس خاص رهبر نه به هجن، ته به ٿيڪ آهي. انسان جو رايو

انهن سڀني سببن کان متاثر ٿئي ٿو، جي سندس مرضيءَ کي، ٻين سان هلت هلت نسبت بنائين ٿا. اهي احباب ايترا ته جهجهتا آهن، جو ان انسان جي مرضيءَ کي هرڪنهن قسم جي موضوع تي تشڪيل ڏين ٿا. گاهي گاهي انسانن جا پنهنجا احباب گاهي گاهي سندن بدڪمانيون گاهي سندن وهم، سماجي ڀاڙ، بلڪه سندن غير سماجي ڀاڙ، سندن ريسون ۽ رشڪ، تعارتون ۽ هٿ، سندن خواهشون ۽ خوف، ذاتي مفاد ۽ خواه ۽ جائز ۽ خواه ناجائز سندن مرضيءَ کي موضوع جي موافق بنائين ٿا. جڏهن به ڪو ترقي پذير ٿولو هوندو آهي، ته ملڪ جي اخلاق جو وڏو حصو ان ٿولي جي غرض مان - سندس اوچي ٿولي هٿن جي احساس مان ڦٽي نڪرندو آهي. سڀارڻا لوڪن ۽ هيلاٽ (۱) ماڻهن جي وچ ۾ جو نيڪ اخلاق آهي: بادشاه ۽ رعيت ۾: پاڙيس ۽ سندن هارين ۾: يا مردن ۽ زالن ۾: سو به گهڻي ڀاڱي، درجي ۽ فرقي جي احساس ۽ فائدن جي پيداوار آهي. اهڙيءَ طرح سان جيڪي جذبات اڀرن ٿا، اهي پنهنجي واري سا اهرندڙ فرقي جي اخلاقي احساس کي ضرب هڻن ٿا. ٻئي طرف هڪ فرقو، جو اول اول ترقي ڪندڙن جو ٿولو هو، پنهنجي ترقي ختم ڪيو ڇڏي، يا اني ان جي ترقي مقبول ٿي نٿي ٿئي. مروج اخلاقي احساسات گهڻو ڪري، وڏائي لاه حقارت کي جنم ڏين ٿا. هڪ ٻيو ۽ هڪ وڏو متو، جنهن سان هلت چلت جي قاعدي کسي توريو

وڃي، ۽ جنهن کي يا ته قانون يا ماڻهن جي راءِ جي پشت حاصل آهي، سو انسان ذات جو چاڪو يا حقارت جي لاءِ خوشامند ڪرڻ. اها به پنهنجن دنياوي آقاڻن يا پنهنجن ٺاڪرن لاءِ اهڙي خوشامند جيتوڻيڪ خود غرضي آهي. تاهم يا ڪنڊ پاڻي آهي. اها حقارت جي صحيح جذبات کي پڙڪائي ٿي. هن ئي ڳالهه جي ڪري ماڻهن، جادوگرن ۽ دهرين کي جيئرو جلايو هو. هيترن خراب اثرن جي باوجود، معاشري جي عام ۽ ظاهري غرضن کي اخلاق جي احساس جي راه ۾ وڌو حصو حاصل آهي. انهن مان همدرد ۽ اختلاف اڀري ٿو. انهن شين کي معاشري جي غرض لاءِ ته ڪجهه به ڪرڻو نٿو پوي، انهن کي فقط اخلاق جي بنائڻ ۾ محسوس ڪيو وڃي ٿو، اهو ڪم هو هڪ طاقت سان ڪن ٿا.

معاشرو جن ڳالهين کي پسند ڪري ٿو، يا جن کي نفرت ڪري ٿو، يا انهن جي هڪ طاقتور حصي کي ئي اهڙي خاص شيءِ سڏجي ٿو، جن عملي طور اهڙا قاعدا ٺاهيا آهن، جن کي قانون يا راءِ جي سيڪٽ لاءِ عموماً استعمال ڪجي ٿو. اهي انسان جي معاشري تي خيالن ۽ احساسن جا پيشرو آهن، تن اشياءَ جي هن حالت کي اصولي طور ائين جو ائين کڻي ڇڏيو آهي. حواه ڪنهن تفصيل ۾ اهو هن سان ٽڪر ڇو نه ڪائيندو هجي. انهن خود کي ايتري لاءِ وقف ڪري ڇڏيو آهي

تہ معلوم ڪن تہ معاشرو ڪهڙين شين کي چاهي ٿو.  
 ڪهڙين کي نٿو چاهي؟ آيا اها چاهيا غير پسندي  
 افراد جي واسطي قانون جي حيثيت تي ٿئي رکن؟ اهڙن  
 انسانن هن ڳالهه کي ترجيح ڏئي تہ ڪوشش ڪري  
 انسان ذات جي احساس کي بدل ڪن، ۽ اهو به هڪ  
 اهڙي نقطي تي جنهن تي هو خود منڪر آهن، ۽ نه وري  
 آزاديءَ کي بچائڻ لاءِ هڪ گمڌيل محاذ ٺاهڻ جي خيال  
 کان اعليٰ بلنديءَ کي اصول سان هٿ ڪرڻ ۽ صداقت  
 سان قائم رکڻ جي هڪ ئي حالت جنهن کي ڪو انسان  
 رسبو هجي، سو آهي مذهب واسطي يقين هئڻ. هيءَ حالت  
 ڪيترن ئي نمونن ۾ اصلاح ڪندڙ آهي. جنهن جي ڪرڻ  
 جو خطرو ٿئي ڪونهي، ۽ جا اخلاقي ڀاڱا جو هڪ  
 عمدو مثال آهي. هڪ سچي مگر ڪتر انسان جي لاءِ هڪ  
 ڪتر عالم، اخلاق جي احساس جو غير برابر نمونو آهي.  
 اهي ماڻهو جن سڀ کان اول ”عالمگير مذهب“ جو دٻول  
 جي پايڇاريءَ کان خود کي ڇڏايو هو، اهي مذهب جي  
 خيالات جي تفاوت کي دخل ڏيڻ جا خواهان نه هئا.  
 مگر جڏهن تصادم جو گرم جوش ڍرو ٿيو ۽ دٻول  
 جي ڪنهن به هڪ فرقو ڪسي ڪا به ڪاميابي  
 نصيب نه ٿي، تڏهن هر هڪ فرقو ان ميدان تي ئي  
 ٻيهر لاءِ راضي رهيو، جتي اهو اڳس بيٺل هو، ۽  
 پنهنجين آسن، اميدن کي ان ميدان تائين محدود  
 رکڻ ۾ راضي ٿيو. اقليتي فرقن جڏهن ڏٺو تہ اهي

ته اڪثريت ٿيڻ کان نه عاجز هئا، نڌهين، جن کي شامل  
 نه ٿيڻ جي اجازت لاءِ هو آماده ڪري نه سگهيا هئا، تن  
 کي التجا ڪرڻ جي ضرورت محسوس ڪيائون. هن ئي  
 جنگ جي ميدان تي، افراد جا حق اشتراڪ جي مقابلي ۾،  
 مڃيا ويا هئا، نه پنهنجن مخالفن تي به اختيار هلائي سگهن.  
 اهي عظيم اديب، جن جي مذهب زاديءَ جي سببان، آهي  
 دنيا مشڪور آهي، تن گهڻو ڪري ضمير جي آزاديءَ تي  
 زور ڏنو آهي. مگر انهن هن ڳالهه کي صاف نظر انداز  
 ڪري ڇڏيو آهي، تي هڪ انسان پنهنجي مذهبي اعتقاد  
 جي هٿل جي حالت ۾ ٻين اڳيان جوابدار آهي. ضمير  
 جي آزاديءَ کي انهن اديبن انسان جو اهڙو حق سمجهيو  
 آهي، جنهن کي نه شڪست کائڻ جو ڪو امڪان  
 ڪونهي. تاهم انسانن جي واسطي ٻين جي راءِ کي نه  
 مڃڻ هڪ فطري ڳالهه آهي، ايتري قدر جو ڪنهن  
 به مڪان تي مذهبي آزادي کي هڪڙهن به مڃيونه ويو  
 آهي، سواءِ اني، جتي مذهبي بي پرواهيءَ يا آزاديءَ فقط  
 ان لاءِ نه پادرين جا مباحثا امن ۾ خلل نه وجهن -  
 سامهينءَ جي هن پڙ ڪسي ڳرو ڪيو آهي. دنيا جي  
 سڀ کان آزاد ملڪن ۾، ۴ سڀني مذهبي ماڻهن جي  
 دلين ۾، ڪوڙي خاموشي سان مذهبي آزاديءَ جو  
 فرض مڃيو وڃي ٿو. هڪ ماڻهو ديول جي انتظام سان  
 متفق نه به هجي، مگر عقيدتي سان متفق هوندو. ٻيو  
 ماڻهو پاڻست يعني رومن هڪٿولڪ، يا توحيد پرست

کان سواء پيو سڳجھ برداشت ڪري ويندو. ٿيون انهن ڳالهين ۾ يقين رکندو جن جو- انجيل مطابق- نزول ٿيو هجي، يا جيڪي معجزا هجن. ڪو وري پنهنجي فراخديءَ کي اڃا نه اڳتي کڻي ويو هوندو ۽ نه خدا کي مڃيندو هوندو نه آخرت کي، مطلب ته اڪثريت جا جذبات خواه صحيح هجن يا نه پر ڏسجي ٿو ته انهن کي مڃائڻ لاءِ وڻن ڪابه دعويٰ ڪانهي.

انگلستان ۾ اتي جي خاص سياسي تاريخ جي بدولت، رافن جي پاڇاري اگرچ ذرا وڌيڪ گوري آهي، تاهم اتي يورپ جي ڪيترن ئي ملڪن کان گهٽ، قانون جي پاڇاري وڌيڪ هلڪي آهي. اتي خانگي هلت چلت سان، قاعدي ساز خواه قاعدو برپا ڪندڙ طاقت جي خلاف حسد زور آهي. ايترو زور آهي جو هڪ فرد جي آزاديءَ جي خيال کان به اهو احساس وڌيڪ هوندو آهي. ڇا لاءِ جو اتي جي ماڻهن ۾ اڃا تائين اها عادت موجود آهي، جو حڪومت کي ائين ڏسندا آهن، ڇڻ ته عوام جي خلاف جيڪي فائدا آهن، اها انهن جي ترجماني ڪري ٿي. انگلستان ۾ ڪثريت جا ايترو هوشيار نه ٿي آهي جو سمجهي سگهي ته سرڪار جي طاقت ۽ راءِ سندن پنهنجي طاقت ۽ راءِ آهن. اگر هنن ائين به ڪيو ته وري ڇا ٿيندو جو فرد جي آزاديءَ کي سرڪار جي ضرب جي رد جو خطرو ٿي پوندو. في الحال اتي جا زد آهي، اهڙا

رڳو عوام جي راءِ جي آهي. تاهم قانون جي ڪنهن به قسم جي غلط ڪوشش لاءِ اتي ڪافي انداز ۾ عوام جا احساس موجود هوندا آهن، جن کي فقط پڪارڻ جي دير هوندي آهي. اڃا تائين ته اتي جو قانون افراد تي ضابطي رکڻ کان دور آهي. جي ضرورت ٿي ته انهن احساسن جي امداد وٺي. قانون جي صحيح ضابطي اندر ڪو معاملو اچي ٿو يا ان جو امتياز ۽ احساس صحتمند آهن يا نه، سا ڳالهه خاص حالتن ۾ لاڳو ڪرڻ، ڪڏهن غلط طور بيان ٿيندي آهي ۽ ڪڏهن صحيح حقيقت ۾ سرڪار جي نيت صحيح آهي يا نه، ان اصول کي سمجهڻ جي به ڪا صداقت نه آهي. ماڻهو پنهنجي ذاتي ترجيح جي بنا تي اهو فيصلو ڪندا آهن. ڪي ماڻهو اهڙا به آهن، جي جڏهن ڏسندا آهن ته ڪا پڪي ڳالهه واقع ٿي، يا ڪا غلط ڳالهه درست ٿي تڏهن سرڪار جو توجهه ڇڪيندا آهن ته معاملو هٿ ۾ کڻي.

ٻيا اهڙا آهن جو ڪيترن ئي سماجي غلط ڪارين کي ڏسندي به برداشت ڪندا آهن مگر سرڪار جو توجهه نه ڇڪيندا آهن. ماڻهو ڪنهن خاص حالت ۾ عود کي، هڪ يا ٻئي طرف ڏي شمار ڪندا آهن ۽ ائين هو پنهنجن احساسن جي بدولت ڪندا آهن. يا ته ڪنهن خاص شئي ۾ جيترو دلچسپي ڏيندا، ان جي



مطابق ڀائيندا ته سرڪار به ائين ڪري. يا نه. سندن جيڪو اعتقاد هوندو ان جي مطابق ڀائيندا ته سرڪار به ائين ڪري يا نه. ڀرولي اهڙي ڪنهن راءِ تي. ها سندن دل ۾ ٻڌل هوندي. ائين ڪندا. سرڪار جي واسطي ڪهڙو قدم کڻڻ ضروري آهي. منهنجي خيال ۾ ته جڏهن ڪو قانون يا متو آهي ئي ڪين، تڏهن جهڙو غلط هڪ طرف اهڙو غلط ٻيو طرف؛ ۽ سرڪار جي دست اندازي جا هر هر ٻئي واقعي ٿئي، انکي ساراهڻ به غلط ته نندن به غلط.

هن مقالي جي لکڻ جو مقصد اهو آهي ته هڪ باڪل سادي اصول کي مڃيو وڃي. يعني ته فرد ۽ معاشري جا مسئلا ضابطي ۽ ڏاڍائيءَ سان هلايا وڃن. ان طرح هلائڻ جا وسيلو خواه طاقت، خواه اخلاقي زور تي مبني هجن. ٻين لفظن ۾ ته سڙائون يا عام رايو اسانجو هٿيار هئڻ گهرجي. اهو اصول آهي ته جنهن مقصد لاءِ انسان ذات کي، شخصي طور يا اجتماعي طرح پڪ ڏني وڃي ته ٻئي ڪنهن به فرد جي ڪنهن به عمل جي آزاديءَ سان دست اندازي ڪين ٿيندي، ته اها آهي پنهنجي حفاظت ڪرڻ. هڪ مهذب معاشري جي ڪنهن به فرد جي خلاف، طاقت کي فقط تڏهن استعمال ڪرڻو آهي جڏهن ٻين کي ڪو خطرو هجي ۽ فقط ان خطري کي روڪڻ لاءِ ائين ڪرڻو آهي. ان انسان

حي پنهنجي شخصي چڱائي- خواه جسماني خواه اخلاقي  
 سند ٿي ٿئي سگهي. هنڪي نه ته مجبور ڪبو ته ڪجهه  
 ڪري، ۽ نه مجبور ڪبو ته ڪجهه ڪرڻ کان باز  
 رهي. ائين ڪرڻ خواه سندن لاءِ چڱو آهي، يا ڇاڪاڻ  
 ته ائين ڪرڻ سان هو وڌيڪ خوش رهي سگهندو يا ته  
 ٻين جي خيال ۾ ائين ڪرڻ ڏاهپ آهي يا ائين  
 ڪرڻ ٺيڪ آهي. اهڙي انسان سان حجت هلائڻ  
 ته اهڙا سبب واقعي صحيح آهن، يا ان سان بحث ڪرڻ  
 يا مڃائڻ، يا التجا ڪرڻ، سڀ صحيح سبب آهن، پر  
 ڪنهن به صورت ۾ مجبور نه ڪجي ۽ نه وري ڪو  
 نقصان رسائجي. هنن ڳالهين کي ڪرڻ ۾ ائين نڌهين  
 حق بجانب آهيون، جڏهين پڪ ٿئي ته سند اقدام-  
 جنهن کي ڪرڻ کان کيس روڪجي- سو اهڙو هو جنهن  
 مان ٻئي کي نقصان جو انديشو هو. ڪنهن به انسان  
 جي هلت چلت جو فقط ڪو حصو- جنهن جي ڪري  
 هو معاشري جي اڳيان جوابدار آهي- اهو آهي جنهن  
 جو تعلق ٻين سان آهي. باقي اهڙو حصو جنهن جو  
 فقط ان انسان سان تعلق هجي، ان جي متعلق سندس  
 آزاد رهڻ حق بجانب آهي ۽ اها آزادي ري شرط آهي.  
 ڇاڪاڻ جو معاشري جو هر هڪ فرد پنهنجي جسم ۽  
 جان جي باري ۾ پنهنجو مالڪ آهي.

شايد ائين چوڻ ضرور نه هجي ته هي قاعدو انسانن

سان نڌين لاڳو ٿي سگهي ٿو، جڏهن هـو پنهنجيءَ  
 سمجهه ۾ بالغ هجن؛ تاهـم اسين نابالغ ماڻهن ۽ ٻارن جي  
 متعلق هرگز به ڳالهائي نه رهيا آهيون. اسين انهن جي  
 متعلق چئون ٿا، جنکي قاعدي موجب بالغ مرد يا عورت  
 سڏجي. جي ماڻهو اڃا اهڙا آهن، جن جي سنڀال ڪنهن  
 ٻئي کي ڪرڻي پوي ٿي، انهن جي واسطي ڄڳائي  
 ته سندن عملن جي نتيجن کان به ڪين بچائجي ۽ ڌارين  
 جي ايذاء کان به. ان سبب جي ڪري اسانکي  
 گهرجي ته معاشري جي پوئتي پيل ماڻهن کي به هن  
 ڳالهه کان خارج ڪريون، جو اهڙي قول کي ڪابه  
 حيثيت حاصل نه آهي. خود بخود ترقي ڪجي ته اهڙي  
 راه ۾ اوائلي دفتون ڏاڍيون گهڻيون ڏسيون ۽ انهن  
 کي سر ڪرڻ به ڏکيو هوندو. جنهن ڪري هڪ  
 اهڙي حڪومت، جنهنکي قوم جي ترقيءَ جو اونو  
 هجي، انکي خبردار هئڻ کپي، جو پنهنجي مطلب لاءِ  
 سمجهي پوءِ اپاءُ وٺي. هڪ وحشي قوم سان نٻاهڻ جي  
 لاءِ ظلم ڪرڻ ۽ ڏاڍائي اختيار ڪرڻ جائز آهي، مگر  
 شرط هيءُ ته ان قوم جي ترقي مقصود هجي ۽ نه ظلم.  
 جنهنکي آزادي چئجي اهو هڪ اهڙو اصول آهي؛ جنهن  
 کي پراڻين ڳالهين سان ڪو تعلق ڪونهي. ڇاڪاڻ  
 جو ان وقت ڌاري انسان ذات، آزاد بحث ڪرڻ سان  
 ترقيءَ جي لائق ٿي هوندي. مگر جيسين ائين ٿئي

تيسين انسان ذات کي هڪ آپشاه بادشاهه- اڪبر اعظم يا شاهاليمان جو بغير چون و چرا جي چيو مڃڻ درڪار آهي. هڪ آپشاه حاڪم جو وجود به انسان ذات جي لاء خوش نصيبيءَ جو باعث هوندو آهي. مگر جڏهن انسان ذات هن حيثيت کي حاصل ڪيو ته هوءَ خاطري ڏيڻ ۽ چٽ ٻڌڻ جي وسيلي سان پنهنجي وڌاري جي لاء آماده ڪئي پئي وڃي، يا ته هنکي ائين مجبور ڪيو پيو وڃي جو انحرافيءَ جي حالت ۾ ڪي سزائون مڙهيوڻ پيون وڃن ته انهن سڀني ڳالهين کي ڄاتو ويو آهي ته خواه اهي عوام جي ڀلي لاء هجن، تاهه انهن جو هئڻ ضروري هرگز نه آهي. پر جي انهن جو هئڻ ضروري آهي ته به اهو فقط ٻين ماڻهن جي سلامتيءَ جي لاء آهي. خاطري ڏيڻ ۽ چٽ ٻڌڻ وارو دور اهڙين سڀني قومن ڏٺو آهي، جن مان اسانجو هينئر تعلق آهي.

اڻڻ چوڻ ئيڪه آهي ته خيالي حق جي آدرش موجب، منهنجن دليلن کي ڄا هڻي اچي ٿي، مان ان کي نظر انداز ٿو ڪريان. خوالي حق، ڪارآمد هئڻ کان آزاد آهي. ڪارآمد هئڻ، سڀني اخلاقي سوالن جي لاء آخري التجا آهي. پر ڪارآمد هئڻ به وڏي پيماني تي هجي، جنهن جو بنياد انسانن جي دائمي سک تي هئڻ گهرجي. ڇالاء جو انسان ترقي پذير ساهوارو آهي. منهنجي بحث ۾ اهي سک، فرد جي خودداريءَ

کي تابع رکڻ جي تلقين ڪن ٿا، مگر ائين فقط اهڙن عملن جي متعلق ڪن ٿا، جن سان ٻين ماڻهن جو به تعلق هجي. جيڪڏهن ڪو فرد هڪ اهڙو فعل ٿو ڪري جو ٻئي کي چمهو ٿو رسي، ته اهو قانون جو هڪ اهڙو ظاهر معاملو ٿيو پوي، جو ان شخص کي سزا ٿي ملي. جنهن هنڌ قانوني سزائون نه ٿيون لاڳو ٿين، ته اُتي عوام جي نفرت، سزا جو درجو رکي ٿي ٻين جي فائدين جي لاءِ، ڪيترا عمل اهڙا به آهن جو انهن کي سرزد ڪرڻ ۾ هڪ انسان حق بجانب آهي. مثلاً عدالت ۾ شاهدي ڏيڻ؛ پنهنجي حصي کي سڀني جي بچاءَ لاءِ رکڻ؛ يا ڪو اهڙو ڪم ڪرڻ جو معاشري کي فيض رهي. يا ته اهڙي قسم جا عمل ڪرڻ جو ڪنهن انسان تي مهرباني ٿي سگهي. جهڙوڪ:- پاڻ جهڙي هڪ ساهواري جي زندگي بچائڻ، يا جو هيٺو آهي ان جي اڳيان خود کي ڍال ڪري بيٺل، چالاءِ ته انسان خود معاشري جي سنڀال هيٺ رهي ٿو. الغرض اهڙيون شيون ڪرڻ، جن جو ڪرڻ هڪ اهڙو مرض آهي جو بالڪل ظاهر آهي؛ جن جي نه ڪرڻ ڪري معاشري جي آڏو هو جوابدار آهي. ٻئي انسان کي پنهنجي ڪنهن عمل جي ڪري به نقصان رسي سگهي ٿو. ۽ اهڙي به ڪنهن عمل ڪري جو اگلو ڪرڻ ۾ ڪوتاهه هجي. ٻنهي حالتن ۾ هو ٻين اڳيان جوابدار آهي؛ بلڪه پڇاڙيءَ واريءَ ڳالهه ۾ جڏهن هنکي ڪجهه ڪرڻو

هو پر هن ڪين ڪيو. اهڙي استعمال جي خبرداريءَ جي وڌيڪ گهرج آهي.

قاعدو آهي ته ٻئي کي نقصان ٿو پهچائي. انڪي اهڙي نقصان لاءِ جوابدار ٿيڻو آهي. يعني ته هن هڪ خرابيءَ جي روڪڻ ۾ ڪرنامي ڪئي آهي، ان لاءِ هو حرفي آهي. اها ڳالهه جدا آهي، تاهه اهڙا ڪيترائي معاملو واقع ٿيا آهن، جي بلڪ وڌيڪ ڪنپير هوندا آهن، جو اهڙي جدا ڳالهه حق بجانب ٿي سگهي. هڪ فرد جي ٻاهرين تعلقات ۾ هو انهن سڀني ماڻهن جي اڳيان حرفي آهي، بلڪ جي ضرورت ٿي ته سڄي معاشري جي آڏو حرفي آهي، جن جا مفاد متاثر ٿين ٿا. معاشرو اهڙو انسانن جو محافظ آهي. اهڙا به اسباب آهن جو انهيءَ کي ڪڏهن ان لاءِ جوابدار نٿو سڏي سگهجي؛ مگر اهڙا اسباب، معاشري جي خاص مصلحت مان نڪرڻ گهرجن. ائين يا ته ان ڪري ٿئي ٿو، جو اهڙو به معاملو ٿيو پوي، جو جڏهن انسان ذات کي آزاد ڇڏيو وڃي ٿو، تڏهن هو بهترين نموني ۾ هلت هلي ٿو. مگر ڇو جو معاشري کي اهڙا اختيار حاصل آهن. جڏهن هو ضابطي هيٺ رهي ٿو، تڏهن اهڙي هلت نٿو هلي. ان جو سبب هيءُ آهي، جو اختيارن کي هلائڻ جي ڪوشش ۾ ٻيون خرابيون ڦٽيو پون. اهي انهن خرابين کان به وڌيون ٿيون ٿين جن کي ختم ڪرڻ لاءِ انسان ڪمر بستہ ٿئي ٿو. جوابداريءَ کي قائم رکڻ لاءِ، مٿي ذڪر ڪيل

سبب مدمن روڪين، تڏهن جڳائي نه ماڻهوءَ جو ضمير  
 قاضي ٿئي، ۽ ٻين جا حق بچائي جنڪي ٻي ڪابه داخلي  
 حفاظت حاصل نه هجي. خود ڏاڍي سختيءَ سان انصاف  
 ڪري، سو معاملو اهڙو نه ٿو سڏي سگهجي، جو اهڙن  
 انسانن کي پنهنجن ڀائرن جي نمبري جي واسطي  
 حرفي سمجهجي.

پر عملن جو هڪ دائرو اهڙو به آهي، جنهن ۾  
 معاشري کي- فرد جي برعڪس- ڪو اڻ سڌو واسطو به  
 هوندو آهي. پوءِ هڪ ماڻهوءَ جي زندگيءَ جي ان  
 حصي کي پروڙجي، جنهن جو فقط هن ئي سان تعلق  
 هجي؛ يا جي ٻين سان به تعلق هجي نه انهن جي خود  
 ڏنل ۽ آزاد مرضيءَ سان پروڙجي. ڇو جو جيڪا به  
 شيءِ ڪنهن شخص سان تعلق رکي ٿي، سا ان جي  
 معرفت ٻين سان به تعلق رکندي هوندي؛ ۽ ان انسان  
 جي اتفاقي طور جي بنياد تي جيڪو اعتراض رکيو  
 ويو هوندو، اهو نتيجي ۾ توجه طلب هوندو. انساني  
 اختيارات جو پوءِ هي هڪ معقول خطو سمجهيو ويندو.  
 هن جي احاطي ۾ سڀ کان اول ته سمجهه جي داخلي  
 مملڪت هوندي، جا ذهني طرح سان ضمير جي آزادي  
 طلبه ندي. پوءِ ان ۾ خيال جي آزادي، احساس جي آزادي،  
 راءِ ۽ سمجهه جي مڪمل آزادي هوندي، هر هڪ موضوع  
 تي خواه موضوع عملي هجي يا خيالي؛ سائنسي يا اخلاقي  
 يا مذهبي، هر صورت ۾ آزادي مطلوب هوندي. پنهنجن

راین کي ظاهر ڪرڻ ۽ انهن جي اشاعت جي آزادي  
 هڪ مختلف اصول جي بدولت هوندي آهي. ڇاڪاڻ جو  
 ان جو هڪ فرد جي عمل جي دائري جي ان حصي  
 سان تعلق ٿئي ٿو، جنهن جو وري ٻين انسانن سان  
 لاڳاپو رهي ٿو. تاهم هيءَ به هڪ اهڙي اهم شيءِ آهي  
 جهڙي خيال جي آزادي، جن جو دارومدار به ساڳين  
 دليلن تي آهي. جنهنجي سبب ڪري ان سان ڏاڍي  
 زور سان ڇهڻيل آهي. ٻي ڳالهه ته اهو اصول، مطالعي  
 جي آزادي ۽ شوق جي آزادي به چاهي ٿو ته انسان  
 پنهنجي زندگيءَ جي سٽا ڪري ۽ جڏهن چاهي تيئن ڪري  
 سگهي، بشرطيڪ ٻيا انسان انکي هن ڪم ۾ رنڊڪ نه  
 وجهي سگهن، ۽ جيسين سندس ڪمن جو تعلق آهي،  
 تيسين ڪانٽنس ڪنهن ٻئي کي ايڏاڏ نه پهچي. دنيا  
 ڀلي نه اهڙن ڪمن کي اهمقانه سمجهي، غلط ۽ گمراه  
 تصور ڪري ته به بجا آهي. ٽين ڳالهه ته جدا جدا  
 فرد جي آزاديءَ مان ساڳين حدن جي اندر، ماڻهن جي  
 ٽولن جي آزادي به اخذ ڪري سگهجي ٿي. پڻ اهڙي  
 آزادي به ماخوذ آهي جو ڪي به انسان پاڻ ۾ متحد  
 ٿين ۽ جيستائين ٻئي ڪنهنکي نقصان نٿا رسائين، تيستائين  
 هو پنهنجي ڪنهن به جائز ارادي جي تڪميل ڪري  
 سگهن، مگر اهڙا ماڻهو بالغ هجن، ۽ نه اهڙا جن کي  
 ڪو ٺڳي سگهي، يا مٿن دٻاءُ وجهي سگهي.

جنهن معاشري ۾ اهڙين آزادين جي ڪنجائش نه آهي،



انکي ”آزاد“ سڏي نٿو سگهجي. خواه ان معاشري ۾ حڪومت جي طرز ڪهڙي به هجي. اهڙو ڪو به معاشرو مڪمل طور آزادانه آهي، جنهن ۾ فرد ڪل مختيار ۽ بي شرط طرح سان نٿو زنده رهي سگهي. دنيا ۾ آزادي فقط هن ۾ آهي، ته هر هڪ انسان پنهنجي ۽ ٻين جي واسطي ائين ڪري سگهي جئين هو چاهي ٿو، بشرطيڪ ٻين کي ائين ڪرڻ کان نه روڪي؛ يا ٻين جي ٻلي جي ڪوشش کي ريتي نه ڇڏي. اسان مان هر هڪ ڇڻو پنهنجي صحتمنديءَ جو صحيح محافظ آهي. اهڙي صحت خواه جسماني هجي خواه ذهني خواه روحاني. جڏهن انسان ذات ائين سمجهي وڃي، جو هر هڪ فرد کي ائين هلڻ ڏئي بڻڻ هو پاڻ هلڻ چاهي، ته چئبو ته لڪ ڪٿيا ويا. مگر جي هر فرد کي مجبور ڪيو وڃي، ته ان طرح هلي جئين فقط ٻين کي چڱو لڳي ته پوءِ چئبو ته اوترو فائدو حاصل نه ٿيو.

هيءُ متو اگرچ نئون آهي، خواه ڪن ماڻهن جي لاءِ صحيح به آهي، تاهم دنيا ۾ اهڙو ڪو به متو نه آهي، جو ماڻهن جي عام رايي ۽ رجحانن جي خلاف نه هجي. ماڻهن کي سماج جي معاشرتي ۽ شخصي خيالن کي مڃائڻ لاءِ سماج ڏاڍا جتن ڪيا آهن. پراڻي زماني جي جمهوري حڪومتن خود کي ان جي قابل تصور ڪيو هو ۽ پراڻي زماني جي فيلسوفن خانگي همت چلت جي هر هڪ حصي کي، عوام جي زور تي مٽارڻ کي

همتايو هو. سندن نظريو هو تہ شهر واسين جي ذمئي ۽ جسماني اصلاح جو حق حڪومت کي حاصل هو. مگر ان طريقي سان فقط تڏهن خيال ڪري سگهيو هو، جڏهن ننڍيون ننڍيون رياستون، طاقتور دشمن ملڪن جي ڪهڙي ۾ هونديون هيون. انهن کي هروقت اهو انديشو هوندو هو، ته مٿان ڪا ڌاري ڪاهه ٿئي، يا ڪو اندروني ظلم پري. اهڙين حالتن ۾ انهن رياستن جي لاءِ هڪ ڪهڙي جي پمپرواهي ۽ من مستي، ڏاڍي سونمار ثابت ٿيندي هئي. اهوئي سبب هو، جو آزاديءَ جي مفيد دائمي اثرن جي حاصلات لاءِ انهن کي انتظار ڪرڻ جو وقت ئي نه هو.

اڄڪلهه هڪ ته سياسي جماعتن جو تعداد وڌي ويو آهي، ملڪ ۽ ماڻهو گهڻا ٿي پيا آهن، پيو ته ملڪي ۽ مذهبي اختيارات الڳ الڳ آهن؛ جنهن جي سببان انسان جي ضمير کي اهڙن انسانن جي اثر کان جدا ڪيو ويو آهي سندس دينوي معاملن ۾ هٿا، تنهن سبب کان خانگي زندگيءَ جي تفصيل ۾ دست اندازي ڪرڻ ۽ دخل وجهڻ روڪجي پيا آهن. اڳي اهڙو دخل قانوني هوندو هو. هاڻي اخلاق جي ڌٻاءُ جا اپاءَ، حڪومت جي رهن ڪان اختلاف جي صورت ۾ وڌيڪ سختي سان لاڳو ڪيا پيا وڃن. پر انهي شخصي لحاظ کان ۽ نه سماجي معاملات کان ڪيو ٿو وڃي، مذهب جهڙي شيءِ جو هڪ طاقتور عنصر آهي ۽ اخلاقي

احساس جي تشڪيل ڪري ٿو، سو يا ته پادرين جي لالچ جي ڪري محڪوم رهيو آهي، يا ته پيموريشن فرقي جي اثر کان. پادرين جي ته سدائين اها ڪوشش رهي آهي ته هو انسانن جي هر ڪنهن هلت تي حاوي هجن. ماضي جي مذهب جي مخالفت ۾ اڄڪلهه جا جيڪي اصلاح آڻيندڙ ٿيا آهن، اهي يا ته ديول ڪال، يا فرقي پرستيءَ کان ڪو گهڻو دور نه آهن. خواه زبان مان روحاني عظمت جي حق جي مرلي ٿا وڃائين. ڪومت صاحب (M. Comte) جو سماجي نظام، جئن سندس ڪارنامي، ”سياست جو صحيح نظام“ (Système de politique positive) ۾ ظاهر آهي، ان جو مقصد معاشري جو هڪ اهڙو ظلم جو راج برها ڪرڻ آهي، جو پراڻي زماني جي فيلسوفن جي سياسي خيالات کان به گوءَ کڻي ويو آهي، حالانڪ اهي فيلسوف هڪ سخت تنظيم جا حامي هوندا هئا.

فرداً فرداً مفڪرن جي خاص عقيدن کان سواءِ دنيا ۾ وڌندڙ هڪ نقاضا هيءَ به آهي ته ڄاه يا بي ڄاه، سماج جا قاعدا فردن تي مڙهيا وڃن. ائين يا ته راءِ جي زور سان ڪجي، يا قانون ٺاهي ائين ڪيو وڃي، دنيا ۾ جيڪي به تبديليون ٿيون آهن، انهن مان هڪ ڳالهه ڪي جانچي سگهجي ٿو، ته فرد جي طاقت کي گهٽايو ٿو وڃي ۽ معاشري کي زور وٺايو ٿو وڃي. هيءَ ظلم اهڙي خرابي نه آهي جو خود بخود الپ ٿي

وڃي، مگر هيءَ اهڙي خرابي آهي، جا جنم پوءِ نيشن پختگيءَ سان پاڙن کي پکيڙي اڀرندي ٿي رهي. انسانن ۾ نه هن عادت کي ڪافي جڳهه حاصل آهي جو: خواه هو حاڪم هجن خواه نگر واسي هجن، پنهنجا راياءَ لاڙا ٻين جي همت ڇلت تي ائين سڀني جي همت ڇلت جو طريقو آهي. مگر ڏٺو وڃي ته اهڙن لاڙن ۽ رايي کي انهن ماڻهن جي احساسن جي پشتماني حاصل آهي، جي يا ته سٺي کان سٺا آهن، يا ته بد کان بدترين. اهڙن احساسن کي انسان جي فطرت موافقت ڏئي ٿي ۽ انسان جي فطرت کي طاقت جي ڪمي، قابو ۾ رکڻ کان قاصر هوندي آهي. هاڻي جڏهن بچائي طاقت گهٽ ٿيڻ جي، هميشه وڌندي رهي ٿي، تڏهن جيسين اخلاق جي اعتقاد جي ديوار ان اڳيان تعبر نه ٿيندي تيسين اها وڌندي رهندي.

بحث جي نقطه نظر کان ائين وڌيڪ سهنجائي ٿيندي، جو هن عام مقالي جي چيڙ چاڙ کان اڳ، جڳائي ته ان جي هڪ حصي تائين خود کي محدود رکيو وڃي. مٿي ذڪر ڪيل اصول به موجود رايي جي تحت قبول ڪيو وڃي ٿو، خواه مراسري طرح ائين نه به هجي، ته به ڪيترن نقطن تي ائين قبول ڪيو وڃي ٿو. اهو هڪ حصو، فڪر يا خيال جي آزادي آهي، جنهن کان ڳالهائڻ ۽ لکڻ جي (هم جنس) آزادي جدا ڪرڻ ناممڪن آهي. ڪنهن حد تائين اهي آزاديون

سڀ ڪنهن ملڪ جي سياسي اخلاق جو حصو تصور ڪيون وڃن ٿيون. اهڙو ملڪ اکرچر مذهبي آزادي ۽ آزاد جماعت جي دعويٰ ڪري، پر عام انسان جي خيال ۾ جنهن فلسفانه ۽ عملي ميدان تي اهڙيون آزاديون ٻيٺل آهن، اهي سمجهڻ کان دير آهن. بلڪ ائين چئجي ته اڪثريت کي به ان جو ڪو احساس ڪونهي. اڳواڻن جي به ساڳي حالت آهي. حالانڪ گهرو هو ته اهي انجو احساس رکن. اهي اسباب جذبهين صحيح معنيٰ ۾ سمجهيا وڃن ٿا، برخلاف موضوع جي هڪ حصي جي، تڏهين انهن جو لاڳاپو گهڻو وسيع معلوم ٿو ٿئي. پر هن حصي جو جذبهين مڪمل کڻ ڳوٺ ڪيو ويندو، تڏهين معلوم ٿيندو ته باقي جيڪي حصا بچيا، اهي انهن جي لاءِ هينئر جيڪي مان چونڊس سو نمون نه آهن، سي مونکي معافي ڏيندا جو مان هڪ اهڙي موضوع تي بحث جي جرائت ڪري رهيو آهيان جنهن تي ٽي صديون اڳ ئي بحث ٿي چڪو آهي.

## باب ٻيون

### (خيال ۽ بحث ڪرڻ جي آزاديءَ متعلق)

توقعو ڪيو وڃي ٿو ته اهو وقت هاڻي ختم ٿي چڪو آهي، جڏهن ”پريس جي آزادي“ جي بچاءَ جي لاءِ ضرورت محسوس ٿيندي هئي، ۽ ان کي هڪ ظالم حڪومت جي خلاف ضمانت نامو سمجهيو ويندو هو. هڪ قانون ساز اسيمبلي، يا هڪ انتظاميه! جنهن کي عوام جي فوائده جو اونو نه هجي. ان کي اختياري ڏيڻ جي خلاف هاڻي ڪي به دليل ضروري ڪين ٿا سمجهجن ته اهڙي اسيمبلي پنهنجا رايو ماڻهن مٿان مڙهي، ۽ فيصلو ڪري ته ڪهڙا دليل، ۽ ڪهڙي سکيا، ماڻهن کي ٻڌڻ جي اجازت هئڻ گهرجي. سوال جو هيءُ پهلو گذريل زماني جي اديبن ڪافي ڪاميابيءَ ۾ قدر سان عمل ۾ آندو آهي. ضروري نه آهي ته هتي ان سوال تي ڪو زور ڏجي. انگلستان جهڙي ملڪ ۾، پريس جي باري ۾ جو قاعدو رائج آهي، سو اڄ به اهڙو نيچ آهي جهڙو ٿيوڊر (Tudor) دور ۾ هوندو هو. سياسي بحث و مباحثي جي خلاف اهڙي قاعدي کي لاڳو ڪرڻ جو ڪو ٿورڙو ڊپ آهي، بشرطيڪ اهڙو ڪو

وقتي خطرو نه هجي، جو بغاوت ٿي پوي، ۽ وزيرن ۽  
 مشجسٽريٽن کي ملڪيت وڃائڻ جو خطرو ٿئي. جن  
 ملڪن کي ڪو آئين آهي، اتي اڪثر ڪري اهڙو  
 پئسو نه هوندو ته حڪومت، خواه عوام ڏي مڪمل  
 طور ذميوار هجي يا نه. اڪثر ڪري، راءِ جي ظاهر  
 ڪرڻ جي معاملي ۾ ضبطيءَ کان ڪم وٺي، بشرطيڪ  
 آئين ڪرڻ سان هوءَ خود کي عوام جي تعصب جو  
 هٿيار سمجهي. تنهنڪري اچو ته آئين تصور ڪريون  
 ته، حڪومت هر ڳالهه ۾ عوام سان متفق آهي. ۽  
 عوام جي آواز جي اتفاق کانسواءِ، سختيءَ جو ڪوبه  
 زور استعمال نه ڪندي. آئون ته انجو قائل به ڪين  
 آهيان، ته عوام کي به ڪي اختياريات آهن، ۽ هو سختيءَ  
 ۽ دٻاءَ کان ڪم وٺي ٿو. عوام نه ته خود ئي آئين  
 ڪري سگهي ٿو، ۽ نه سرڪار کي دٻاءَ تي آماده  
 ڪري سگهي ٿو؛ ڇاڪاڻ جو جنهنڪي طاقت يا زور  
 سڏجي، سو بذاتِ خود ناجائز ڳالهه آهي. هڪ خراب  
 حڪومت کان اهڙيءَ شيءِ جو هئڻ به اهڙو ئي آهي،  
 جهڙو هڪ چڱيءَ حڪومت کان. هن شيءِ کي جڏهن  
 عوام جي راءِ موجب حاصل ڪجي ٿو ته به اوترو ئي  
 زيانڪار آهي. جيترو عوام مٿي راءِ جي خلاف ڪجي.  
 اگرچ سواءِ هڪ فرد جي، باقي سموري انسان ذات  
 هڪ ئي راءِ جي هجي ها، ته ان فرد جو ڀوٽ بند  
 ڪرڻ لاءِ انسان ذات حق بجانب آهي؛ بجائِي ان جي

جو اهو هڪ فرد سڀني کي خاموش ڪري. اکرچ هڪ رايو، سواءِ ان جي رکندڙ جي بڻي لاءِ ڪا به وقعت نٿو رکي، تاهه ان جي ماڻن ۾ رڪاوٽ وجهڻ هڪ خانگي ڏوهه آهي. پر جڏهن هڪ جي بجاءِ گهڻن ماڻهن سان اهڙي ڏوهه جهڙي همت هلجي ته ڪجهه فرق ته ضرور ٿيندو. هڪ راءِ جي ظاهر ٿيڻ کي دٻائڻ سان جيڪا خاص خرابي پيدا ٿئي ٿي سو آهي انسان ذات کي هڪ ڌاڙو هڻڻو. اهڙو نقصان موجوده نسل کي آڻيندي جي نسل کي، ۽ انهن سڀني کي ٿئي ٿو. جي ان راءِ جا مخالف آهن. اهڙو رايو اکرچ صحيح آهي ته ائين ڪرڻ سان ماڻهو غلطي ڇڏي، ان جي بدران صحيح ڳالهه کي حاصل ڪرڻ جي موقعي کان به محروم ٿا ٿين، ۽ جي غلط آهي ته ماڻهو هڪ اهڙو وڏي فائدي حاصل ڪرڻ کان محروم ٿين ٿا، جنهن کي سچ ۽ ڪوڙ جي ڏڪراءِ جو نتيجو چئجي ٿو، ۽ سچائيءَ جو هڪ صاف ۽ زندهه نشان هوندو آهي.

هنن ٻن مفروضن کي الڳ الڳ تورڻ گهرجي. هر هڪ کي پنهنجي لاءِ ڪي علحدا ۽ مختلف دلائل آهن، اسان پڪ سان ڪڏهن به چئي نٿا سگهون، ته جنهن راءِ کي گهوهو ڏيڻ لاءِ اسان ڪوشش آهيون، سا غلط آهي. پر جي اسان کي پڪ هجي ته به گهڻو ڏيئي پوسائڻ هڪ وڏي خرابي ٿي پوندي. پهرين ڳالهه هيءُ آهي ته اسان جنهن راءِ يا رايي



کي ڪنهن اختياريءَ جي زور سان دٻائڻ ٿا چاغيون، سو ممڪن آهي ته صحيح رايو هجي. ڪوبه شڪ نه آهي، ته جي انکي دٻائڻ گهرندا هوندا. هي ان جي حقيقت کي نه مڃيندا هوندا. ليڪن اهڙا انسان به نه خطا جو گهر هوندا؛ سموري انسان ذات لاءِ هڪ سوال کي حل ڪرڻ جي اختياري انهن کي آڻي ڪٿان؟ ٻئي هر هڪ انسان کي فيصلي ڪرڻ کان روڪڻ جو حق انهن کي مليو ڪٿان؟ هڪ راءِ جي محض ٻڌڻ کان ڪنڌ ڪڍائڻ، سو به فقط ان لاءِ جو ٻڪ اٿن ته اها ڪوڙي آهي؛ سا ڳالهه برابر آهي ته انهن جي ٻڪ اهڙي آهي، جنهن کي ڪل مختيار ٻڪ چئجي! جڏهن به ڪنهن بحث کي خاموش ڪجي ٿو، ته اهو ٿيو اگس پٽي جي قياس آرائي ڪرڻ؛ انسان هر هڪ خطاوار آهي. اگس ڪير به ڪونهي. هن عام دليل سان اهڙي راءِ ريتن حق بجانب ٿي سگهي ٿي. ڇاڪاڻ ته اهو دليل عام آهي تنهنڪري خراب نه آهي.

انسان ذات جي ڀلي لاءِ سندن خطاوار هئڻ جي حقيقت، ڪم نصيباً، سندن عملي فيصلي جي ڳوراڻ کي برداشت ڪرڻ کان دور آهي. اهو فيصلو به فقط ڪاغذي حيثيت رکندو آهي، ڇا لاءِ جو جڏهن ڪو ائين ڄاڻي به ته ”انسان جائز خطا آهي“ تڏهن ڪو انسان، پنهنجي خطا جي تحفظ لاءِ ڪو ورلو جتن ڪندو هوندو. نه وري اهڙو مفروضو مڃيندو، ته اهو هڪ رايو

جو هو صحيح محسوس ڪري ٿو. اهو به غلطيءَ جو هڪ نمونو هوندو، جو هر انسان خود کي خطاوار سمجهندو ته هوندو ئي. جيڪي حاڪم اختيارات ۾ ڪل مختيار آهن، يا جيڪي ٻين مان گهڻي ۾ گهڻي عزت جي توقعي جا عادي هوندا آهن، اهي عام طرح سان پنهنجن راءين ۾، ۽ اهو به سڀني راءين متعلق اهڙو مڪمل ڀروسو ڏيندا آهن. ٻيا ماڻهو جيڪي وڌيڪ خوش زندگي گذاريندا آهن، اهي ڪڏهن ڪڏهن پنهنجن راءين کي بحث جو موضوع به ٻڌي سگهندا آهن. اهڙا انسان جڏهن ڪا غلطي ڪندا ته پوءِ خود جو اصلاح به ڪري سگهندا آهن. هو فقط پنهنجن اهڙن راءين تي ڀروسو رکندا آهن، جن جي بچتا جيڪي سندن اردگرد هوندا آهن، اهي به ڀاڱي ڀاڱيوار هوندا آهن. عام طرح سان انهن کان باز ايندا آهن، ڇو جو هڪ انسان تڏهن آرام حاصل ڪري ٿو، جڏهن ساري دنيا جي خطاوار هئڻ جي ڪري کيس ڀروسو پيدا ٿئي ٿو، ته سندس پنهنجو واحد فيصلو به يقين ۾ اچڻ کان قاصر هو. هر هڪ انسان جي لاءِ ”دنيا“ مان فقط اها مراد آهي ته دنيا جو اهو حصو جنهن سان هو پاڻ تعلق ۾ اچي ٿو، سو ئي سڀڪجهه آهي. ۽ اهو آهي سندس فردو، سندس جماعت، سندس مذھب ۽ معاشري جو اهو درجو، جنهن سان هو وابسته آهي. اهڙي انسان کي جڏهن ٻين سان ڀيٽيو، ته ڏسو ته هو وڌيڪ سخي ۽ ڪشاده دل سڏجي

سگهي ٿو. ڇاڪاڻ جو هن جي واسطي هر هڪ شيءِ  
 ايتري قدر ڪشادي آهي، جيترو سندس مادر وطن، يا  
 عصر، جنهن جي هو پيدائش آهي. نه وري اهڙي انسان  
 جو يقين ڪڏهن به متزلزل ٿئي ٿو. خواه هو ڏسي ته  
 بيا دور، ٻيا ملڪ، مذهب، فرقا به خيال ڪري سگهن  
 ٿا. ۽ ڀلي ته انهن جا خيالات سندن خيالن سان اختلاف  
 ٿي ڪندا رهن. هو پنهنجيءَ دنيا تي پنهنجيءَ جوابداريءَ  
 کي حوالي ۾ آڻيندو ٿو رهي، ڇو جو هو صحيح راه  
 تي آهي. سندس مخالفت ۾ جيڪي آهن اهي دنيا جا  
 ڦٽهڙو انسان آهن. ان ماڻهوءَ کي ڪڏهن به ڪا دقت  
 نٿي ٿئي نه فقط حادثي جي ڪري ائين ٿي پيو آهي،  
 جو هيترين سارين متعدد دنياڻن ۾ هو ڪهڙي دنيا تي  
 ڀروسو رکي. پر اهي ساڳيا سبب آهن، جن جي ڪري  
 اکر هو لنڊن ۾ آهي ته هڪ ڀادري ٿيڻ پسند ڪري  
 ٿو، ۽ جي پيڪنگ ۾ آهي ته هڪ ٻوڏاڏي، يا هڪ  
 ڪنفوشن ٿيڻ گهري ٿو. تاهم هيءَ ڳالهه روز روشن  
 جيان ظاهر آهي، ته ڪوبه دور انسانن کان وڌيڪ  
 خطاوار نه آهي. هر هڪ دور، اهڙن ڪيترن رايي کي  
 پسند ڪري قبول ڪيو آهي، جن کي بعد وارن دورن  
 ۾ غلط ۽ اجايو سڏيو ويو هو. ساڳيءَ طرح سان پڪ  
 چڻي ٿو سگهجي ته اڄ جا ڪيترائي رايو آڻيندي جي  
 دنيا ٿڌي ڇڏيندي. زمان حال ۾ ئي ڪيترا عام رايو  
 ٿڌيا پيا وڃن.

هن دليل تي جيڪڏهن ڪو اعتراض ورتو ويندو ته اهو تقريباً اهڙو هوندو، جهڙو مندرجه ذيل ۾ آهي:-

ان کان وڌيڪ خطاڪاريءَ جو قياس آهي ئي ڪونه ته غلط ڳالهه جي مشهوريءَ کي رد ڪيو وڃي. هيءُ شيءِ ان هر شيءِ کان، جا عوام جي اختيارات سان سرزد ٿي هجي، ۽ جا پنهنجيءَ جوابداري ۽ نمبري تي مبني هجي، وڌيڪ آهي. ماڻهن کي نبيرا ان جي واسطي ڏنا ٿا وڃن، ته هو ان کي استعمال ڪن. ممڪن آهي ته ائين ڪرڻ کي غلط طور استعمال ڪيو وڃي. ان لاءِ اهو جواز هرگز نه آهي ته ماڻهو ان ڳالهه کي استعمال ٿي نه ڪن. غلط ڪاريءَ کان معافيءَ جي دعويٰ ڪرڻ ان ۾ نه آهي، ته جيڪي نقصانڪار سمجهي، ان جي منع ڪجي، پر معنيٰ آهي ته فرض جي پورائي ڪجي ۽ پنهنجي اعتقادن تي صحيح نموني ۾ هلجي؛ خواه ائين ڪرڻ ۾ چوڪ ٿئي ته ڀلي ٿئي. انهيءَ ڊپ ڪري ته متان اسان جا رايو غلط هجن. اسين انهن تي عمل ڪريون ته اسان جا سڀ اغراض و مقاصد اجايا آهن؛ ۽ اسانجا سڀ فرائض غير مڪمل آهن. هڪ اهڙو اعتراض، جو ڪيترن طريقن ڪار تي ڪري سگهجي ٿو، سو ڪنهن خاص طريقن ڪار تي ڪرڻ صحيح ٿي نٿو سگهي. تنهن ڪري خواه سرڪار خواه عوام، پنهنجي جو اهو فرض ٿيندو، ته اهي اهڙا رايو تشڪيل ڪن، جي انهن موجب صحيح ترين هجن. انهن کي ڏاڍي خبرداريءَ سان

نشه ڪيل ڪن، ۽ جيسين کين پڪ نه ٿئي ته اهي سراسر  
 صحيح آهن، تيسين ٻين جي سر تي نه مڙهين. مگر  
 جيڪڏهن کين پڪ آهي، ته سندن رايا صحيح آهن،  
 ته پوءِ انهن کي عمل ۾ آڻڻ کان چرڪڻ، ايمانداري  
 نه بلڪ بزدليءَ ۾ شمار ٿئي ٿو. ساڳي طرح سان اهي  
 مٿا، جن جي کين خاطري آهي ته انسان ذات جي واسطي  
 مهاڳ آهن، تن جو ٻين ملڪن ۾ چيڪ چڏڻ، فقط  
 ان لاءِ ته ٻين قومن اڳين دور ۾ اهڙن رايي کي خارج  
 ڪيو هو ۽ جي هاڻي صحيح سمجهن ٿا، بزدلي آهي.  
 ائين چئجي ته هاڻي اسانکي جڳاڻي ته اها خبرداري  
 ڪريون، ته اهڙيون ساڳيون غلطيون ٻيو دفعو نه ڪريون  
 پر اهي موضوع، جن تي اختيارات عمل ڪري سگهن  
 ٿا، تن کانسواءِ جيڪي شيون آهن، تن تي حڪومتن  
 ۽ قومن غلطيون ڪيون آهن. ماضيءَ ۾ حڪومتن  
 قومن خراب قسم جا محصول وڌا آهن؛ اهڙيون لڙايون  
 لڙيون آهن جن جو ضرور نه هو. هن ڳالهه جو اهو  
 مطلب به ٿي سگهي ٿو: ته اسان هاڻي نه ته محصول  
 وجهون ۽ نه جنگيون ڪريون؟ پر ان جو جواب تڏهن  
 ملي ٿو، جڏهن ماڻهو خواه حڪومتون، وس آهر سٺي  
 ۾ سٺي هلت هان ٿا. جنهنکي مڪمل خاطري چئجي،  
 ان جو وجود ئي ڪونهي. پر انسان ذات جي زندگيءَ  
 لاءِ اهڙي هڪ شيءِ ضرور آهي جنهنکي يقين چئجي ٿو.  
 اسانکي گهرجي ته قياس ڪريون ته اسان جو رابو ۽

اسانجي پنهنجي هلت جي رهبريءَ لاءِ صحيح به آهي. جڏهن خراب ماڻهن کي معاشري کي ناپاڪ ڪرڻ کان اسين روڪيون ٿا، جو ڏسون ٿا ته اهڙن راتين جي اشاعت آهي ڪن ٿا، جي ڪوڙا ۽ نقصانڪار آهن. تڏهن اسين ڪابه قياس آرائي نٿا ڪريون.

منهنجو جواب آهي ته اسين تمام گهڻي قياس آرائي ڪري رهيا آهيون. هڪ راءِ جي قياس ڪرڻ ۽ انجي آزمائش جي هر هڪ موقعي ۾ هميشه فرق رهيو آهي. ائين رد ڪڍ ڪين ٿيو آهي، جيڪڏهن ان جي بچاءُ جو ڪافي قياس ڪجي، ڇو جو رد ڪڍ ڪرڻ جي مڪمل آزادي حاصل نه ٿي آهي. پنهنجي راءِ جي مخالفت ڪرڻ، ۽ ان کي غلط ثابت ڪرڻ جي آزادي، هڪ اهڙي حالت آهي، جا ان جي صداقت کي عمل جي واسطي ثابت ڪري ٿي. هڪ ساهوارو جنهن کي انساني لياقتون هجن، ان جي صحيح هجڻ جي عقلي ثابتي هنن کان وڌيڪ لفظن ۾ نٿي ٿي سگهي.

اسان جڏهن راءِ جي تاريخ، يا انسان جي زندگيءَ جي عام هلت جي تاريخ ڏسون ٿا، ته پتو ٿو پوي ته اهي ٻئي شيون هڪٻئي کان وڌيڪ خراب نه آهن. انسان جي سمجهه جي ذاتي طاقت کي اهڙي ڪنهن به مضمون جي متعلق، جو خود نمائي نه ڪري، ڏسو ته سٺو مان نوانوي ماڻهو ان کي سمجهڻ کان قاصر آهن. باقي جو هڪڙو ماڻهو رهيو، ان جي لياقت به فقط نسبتي هوندي.

چالاڪ جو هر هڪ گذشتہ نسل جي مشهور ماڻهن جي  
 اڪثريت، اهڙن ڪيترن رايي کي مڃيندي هئي، جي  
 اڇڪاهه غلط ڄاتا وڃن ٿا ۽ اهي ماڻهو اهڙيون ڪمريون  
 ٿي ڳالهائون ڪندا هئا، يا جائز سمجهندا هئا جيڪي  
 اڇڪاهه ڪير به جائز نه سمجهندو. ان جو سبب ڇا  
 آهي، جو اهڙن سڀني ماڻهن تي، جي صحيح رايي پيش  
 ڪن ٿا، هڪ غلبو حاوي آهي؟ جي انهن جي مٿان  
 هي غلبو آهي جنهن جو هئڻ تيسين ضرور آهي، جيسين  
 انسانن جا مسائل لاچار ۽ حالت ۾ هجن، ته اهو اهڙن  
 انسانن جي ذهني خاصيت جي بدولت آهي: جو هر هڪ  
 معزز، اخلاقي ۽ دماغِي شيءِ جو سرچشمو آهي، جنهن  
 کي ٻين لفظن ۾ چئجي ته ان انسان جون چوڪون  
 اصلاح جو ڳيون آهن، ۽ هو مباحثي ۽ تجربي جي بنا  
 تي پنهنجين غلطي کي سڌارڻ جو قابل آهي. ان ڪالهه  
 جي واسطي اهڙو مباحثو هئڻ ضروري آهي، جو ٻڌائي  
 ته تجربي کي ڪيئن ترجمو ڪيو وڃي. غلط رايي ۽  
 غلط عمل، رفتي رفتي حقيقت ۽ دليلن ڏي نشاندهي  
 ڪن ٿا، شرط اهو جو ڪنهن جي ذهن کي اثر پذير  
 ڪرڻ لاءِ، ان جي آڏو حقيقتون ۽ دليل آڻڻ گهرجن.  
 چند ئي حقيقتون اهڙيون آهن، جي پنهنجي سوانح حيات  
 ٻڌائي سگهن ٿيون، ۽ شرح کان سواءِ معنيٰ سمجهائي  
 سگهن ٿيون. جنهن جي ڪري، هڪ خاصيت تي مدار  
 رکندڙ انساني فيصلي جو سمورو زور ۽ قدر، ان لاءِ

جڏهن اهو غلط هجي، ته انکي سڌاري صحيح ڪري  
 سگهجي. ان تي فقط اهڙين حالتن ۾ ڀروسو ڪري  
 سگهجي ٿو جڏهن ان کي صحيح ڪرڻ جا طريقا هروقت  
 پنهنجي اکيان هٿيڪا ۽ هڪيا هجن. اهڙو ماڻهو جنهن  
 جو فيصلو، سچ ۽ سچ ڀروسي جو مستحق هجي، ان جي  
 حالت ۾ ائين ڪيئن ٿيو هوندو؟ جنهن جو جواب آهي  
 ته ڇاڪاڻ جو هن پنهنجي هلت ۽ راءِ جي باري ۾،  
 نقطه چينيءَ لاءِ پنهنجي ذهن کي کليل رکيو هوندو.  
 ڇاڪاڻ جو هن جي عادت هئي ته جيڪي سندس خلاف  
 چيو ويندو هو، انکي توجه سان ٻڌندو هو، ان طرح  
 سان فائدو حاصل ڪرڻ ان لاءِ هڪ بهترين رستو هو.  
 ۽ خود کي کولي سمجهائڻ لاءِ، موقعو هجي ته ٻين کي  
 به سمجهائڻ لاءِ، ته سچ ڇا آهي ۽ ڪوڙ ڇا آهي. سا  
 ڳالهه موزون هئي. ڇاڪاڻ جو هن محسوس ڪيو هو،  
 ته ڪنهن به موضوع کي سچي جو سچو سمجهڻ لاءِ  
 فقط هڪ رستو آهي؛ سو اهو آهي ته ان جي متعلق  
 مختلف رادن جي ماڻهن جون ڳالهيون ٻڌجن ۽ ان هر  
 هڪ طريقي جو اڀياس ڪجي، جنهن کان ان ڏانهن ڏٺو  
 ويو هجي، تنهن جي ڪري هن طريقي کانسواءِ، ٻئي  
 ڪنهن به نموني ۽ ڪنهن ڏاهي ماڻهوءَ ڏاهپ نه حاصل  
 ڪئي هوندي؛ نه وري انسان ذات جي ذهن جي فطرت  
 ۾ ائين آهي، جو سواءِ ان جي ڪنهن ٻيءَ طرح سان  
 ڏاهو ٿي سگهي ٿو. پنهنجي راءِ کي درست ڪرڻ ۽



انکي مڪمل ڪرڻ جي پختي عادت بنائڻ. مثلاً انکي ٻين جي راءِ سان دوش بدوش ڪرڻ، ۽ ان کي عمل ۾ آڻڻ بغير ڪنهن به هپڪ يا شڪ جي؛ هڪ اهڙو مضبوط بنياد آهي جنهن تي عمارت اڏي سگهجي ٿي. ڇاڪاڻ جو جيڪي به ان جي متعلق چيو وڃي ٿو، ان سڀ کان خبردار رهن، ۽ پنهنجيءَ حالت کي هر هڪ مخالف جي خلاف حاصل ڪرڻ ۽ ڏسڻ، نه مون بجائي اعتراض ۽ تڪاليف کان منهن موڙڻ جي. انهن کي گوليو آهي. ۽ اهڙي ڪنهن به روشنيءَ کي نه ڏيکيو اٿم، جا موضوع تي ڪنهن طرف کان پئجي سگهي ٿي؛ نه پوءِ اهڙي شخص کي حق آهي ته پنهنجي فيصلي کي، ٻين جي کان بهتر سمجهي، جو اهڙي ساڳئي کس تان هرڪو گذر ڪري نٿو سگهي.

انسانن کان سڀ کان وڌيڪ ڏاهو، جو سڀ کان وڌ پنهنجي فيصلي تي يقين رکي ٿو، ان جي ڀروسي کي لاڪارڻ ضروري سمجهي ٿو، ۽ ان کي عوام جي اڳيان پيش ڪري، ڇاڪاڻ جو عوام ۾ ڏاها به آهن ته احمق به. تنهن جو ايترو ضرور ٿي ڪونهي، سڀ کان وڌيڪ ڪتر ديول آهي رومن ڪئٿولڪ چرچ، پر اها به جڏهن هڪ ڀڳت کي داخلا ڏيندي آهي تڏهن ٻئي طرف؛ يعني شيطان جي وڪيل جي پڪار به

ٻڌندي آهي [۱] خواه ڪو پاڪ ۽ پوتر ڪرستان ڇو نه هجي. انکي به تيسين تائين ديول جي مان واري آسمان سان ڪين نوازيو ويندو آهي، جيسين تائين سندس خلاف جيڪي به شيطان چئي انکي نه ٻڌجي، ۽ انکي توري تڪي نه ڏسجي. اکر نيوتن واري فلسفي جي بابت سوال جي اجازت نه هجي ها ته ان جي سچائيءَ جي نسبت اهڙي مڪمل ٻڪ اسانکي ڪڏهن به محسوس ڪين ٿئي ها، جيتري عيشر آهي. اهي عقيدا، جنکي اسان سڀ کان گهڻو جائز قرار ڏنو هجي، تن کي جيڪڏهن بيهڪ لاءِ ڪو بچاءُ نه هجي، سواءِ انجي جو سڄي دنيا کي مدعو ڪجي ته انکي ڪوڙو ثابت ڪري؛ ته اهڙي للڪار قبول نه ڪئي ويندي آهي. ڇا جو ان جي قبول ڪئي ويندي ته ڪوشش ناڪامياب ٿيندي آهي؛ ڇا لاءِ جو ان حالت ۾ اسان صداقت کان گهڻو دور هوندا آهيون؛ تاهم پنهنجي طرفان اسان خوب ڪوشش ڪندا آهيون،

---

[۱] "Devil's Advocate" روسن ڪيٿائڪ ديول ۾ جڏهن هڪ انسان کي پڳتن جي فهرست ۾ داخل ڪرڻ چاهيندا آهن، تڏهن انجي دعوائن جي خلاف، شڪ شهي کان آگاه ڪرڻ لاءِ هڪ ماڻهو ڪڙو ٿيندو آهي. تا آنڪ انهن شڪ شهن جا مڪمل جواب نه ملن، پڳت کي ان فهرست ۾ داخلا نه ڏني ويندي آهي. (مترجم)

تہ انسان جي عقل جي موجوده حالت انکي تسليم ڪري. اسان اهڙي ڪا به ڪونهي نه ڪندا آهيون، جنهن کان صداقت کي اسان ڏانهن اچڻ جو موقعو ملي. جيڪڏهن فهرستون کليل رکيون وڃن، ته ڏسنداسين ته ان کان وڌيڪ ڪا صداقت هجي ها، ته اها تڏهن ٻولي سگهجي ها، جڏهن انسان جو ذهن، ان صداقت کي سمجهڻ ۽ حاصل ڪرڻ جي لائق هجي ها. جيسين اها ڳالهه واقع ٿي، تيسين اسين ڀروسو ڪري سگهون ٿا، ته اسان حقيقت ۽ صداقت تائين اهڙي رسائي حاصل ڪئي آهي، جا اسانجي دور ۾ ممڪن هئي. صداقت جو فقط ايترو مقدار، خطاوار انسان حاصل ڪري سگهي ٿو، ۽ انکي حاصل ڪرڻ جو به فقط هڪ اهڙو رستو آهي.

عجب ڳالهه آهي ته ماڻهو آزاد مباحثي جي خاطر دليان جي سچائيءَ جو اعتراف نه ڪن ٿا، پر هيءَ اعتراض ٿا ڪن، ته هو ڏسجي وڃيو حد سان سڳن. اهو نٿا ڏسن ته حد جي حالت ۾ جيسين اسباب چڱا نٿا ٿين، تيسين اهي ڪنهن به حالت ۾ چڱا ڪين ٿا ٿي سگهن. عجب ڳالهه آهي جو هو خيال ڪن، ته مبادا خطاڪاريءَ جي قياس آرائي ته ڪين ڪري رهيا آهن. جيڪڏهن مڃين ٿا ته هر هڪ موضوع تي آزاد مباحثو هجي، ته ممڪن آهي ته اهڙا موضوع مبهم هجن. هڪ خاص سٽي يا اصول يا سکيا تي ڪوبه سوال نٿو ڪيو وڃي، ڇو جو اهو متو يا سکيا پختا آهن. انهن

کي، يا ڪنهن اهڙي مسئلي کي پختو ڪوٺڻ، جڏهن ڪو انهن جي پختگيءَ کي نه مڃي، ته اهڙو خيال نه ڪجي پر ائين سمجهڻ کان ڪير روڪيو وڃي ٿو ته اسين ۽ اهي جي اسان سان متفق آهن، سي سڀ پختگي ۽ صداقت جا قاضي آهنون! اهڙا قاضي آهيون جو ٻيءَ ڌر جو بيان ٻڌڻ کان سواءِ انصاف ڪريون ٿا.

موجوده دور، جنهن کي مذهب کان خالي بيان ڪيو ويو آهي، جنهن ۾ ماڻهن کي پڪ آهي (نه ان لاءِ جو سندن رايا صحيح آهن پر ڇا لاءِ جو انهن کي ڄاڻ ٿي ڪانهي ته رايي کانسواءِ هو ڇا ڪن) رايي کي عوام جي حملي کان بچائڻ جي دعويٰ جو بنياد، راءِ جي حقيقت تي ايترو مبني نه آهي، جيترو معاشري لاءِ ان جي اهميت تي آهي. عذر ڪيو وڃي ٿو ته اهڙا ڪيترائي عقيدا آهن، جي اگر لازمي نه چئجن ته به ڪارآمد ضرور آهن. انهن جي باري ۾ حڪومت جو فرض آهي، ته معاشري جي مفاد لاءِ انهن جي حق کي تسليم ڪري. جڏهن اهڙي ڪا ضرورت پوي ۽ حقيقت کان ڪجهه گهٽ ڳالهه کي زور وٺائڻ هجي، ته حڪومت کي ٻڌل رکجي ته پنهنجن رايي کي عوام جي رايي سان شامل رکي. اهڙن مفيد عقيدن کي ڪمزور ڪرڻ، فقط اهڙو ماڻهو چاهيندو جو خود خراب هوندو. خيال ڪيو ويو آهي، ته خراب ماڻهن کي لغام ٻڌڻ، ۽ جيڪي فعل هو ڪرڻ چاهين انهن کان روڪڻ، ظلم

رگز نه آهي. بحث مباحثي نٿي لغام ٻڌڻ جي جواز جو مدار خيال ڪرڻ جي طريقي تي آهي. سوال، اصول جي صداقت نه مگر ان جي ڪارآمد هئڻ جو آهي. هڪ قاضيءَ جي جوابداري کان بچائڻ لاءِ، ٻٽاڪ هئڻ خود کي ان طرح سان مطمئن رکڻ، ۽ ايترو نه ڏسڻ ته بي خطا هئڻ جو قياس، فقط هڪ نقطي کان ٻئي تائين نٿي ٿو. هڪ رايو، آيا ڪارآمد آهي يا نه؟ سو خود رايي جو مضمون آهي. جهڙوڪ ان ۾ ڪو ڦڙو به آهي يا نه؟ ان تي بحث ٿي سگهي ٿو يا نه؟ ان کي مباحثي جي به ايتري ضرورت آهي يا نه، هيتري راءِ کي آهي؟ ان لاءِ به هڪ بي خطا قاضي درڪار هوندو آهي، جو راءِ تي راءِ مهيا ڪري، فيصلو ڪري ته راءِ اهڙي آهي جا زيانڪار سڏجي، جنهن سبب انکي ڪوڙو ٺهرايو وڃي. پر جنهن راءِ کي رد ڪجي، ان کي ايترو موقعو ضرور ڏجي، ته پنهنجو بچاءُ ڪري. هڪ ڌرئي کي به اجازت هجي ته پنهنجي راءِ جي فائدي ۽ معصوميت کي قائم رکي، خواه ان جي حقيقت جي پٺڀرائيءَ جي کيس منع ٿي هجي. هڪ راءِ ۾ جا حقيقت آهي، اها سندس ڪمائڻي هجڻ جو هڪ حصو آهي. اکر اسين معلوم ڪريون ته هڪ مسئلي کي مڃڻ گهرجي يا نه، ته پوءِ اهو ويچار ته اهو صحيح آهي يا نه، ڪڍي دور ڪرڻ سڪن به آهي؟ نيڪ ماڻهن جي رايي ۾ اهڙو ڪونه اعتقاد، جو حقيقت جي خلاف هجي، ڪارآمد نه ٿي

سگهي ٿو. اهڙن ماڻهن کي جڏهن ٻڌائجي ته هڪ اصول  
 فائدي وارو آهي پر انهن جي خيال ۾ غلط هجي ۽ هو  
 انکي تسليم نه ڪن؟ اهي، جي فقط رابا مڃيندڙ آهن،  
 هن حجت جي مڙني فائدين کي حاصل ڪرڻ کان ڪڏهن  
 به قاصر نه هوندا آهن. اوهانکي ڪڏهن به ڪين ڏسندا  
 ته لياقت جي سوال سان اهڙي هٿ چراند ڪن، جن  
 ته اهو حقيقت کان مڪمل طور ڌار آهي؛ ان جي  
 برعڪس، ۽ ان کان بالاتر، انهن جا مٿا ”حقيقت آهن“  
 جو انهن جو علم يا انهن جو اعتقاد لازمي سمجهيو وڃي  
 ٿو. ڪنهن به شيء جي ڪارآمد هئڻ تي، جڏهن تمام  
 ضروري دليلن کي ڪي طرفو ڪجي ۽ ٻئي طرف ڪوبه  
 توجهه نه ڏجي، ته نيڪ طرح سان بحث ٿي نٿو سگهي.  
 جڏهن قانون، يا عوام جا احساس، هڪ راء جي سچائيءَ  
 تي تڪرار ڪرڻ جي اجازت نه ڏين، ته حقيقت جي  
 نقطه نظر کان اهڙيءَ راء جي ڪارائتي هئڻ جي انڪار  
 کي غير متعصب سمجهيو ويندو. وڌ ۾ وڌ ته اهي راء  
 جي اهم ضرورت کي گهٽ ڪرڻ منظور ڪندا نه ته  
 انکي ٿڌي ڇڏڻ جو عظيم ڪناه ڪندا.

راين جي سٺ کان انڪار ڪرڻ جي خرابيءَ کي  
 وڌيڪ چڱي طرح سان چٽڻ جي لاءِ گهرجي ته مباحثي  
 کي ڪنهن پختيءَ حالت تي مقرر ڪري ڇڏجي. اسان  
 پنهنجي قيصلي ۾ ته انهن راین کي رد ڪري ڇڏيو  
 آهي، سو آءُ ته اهڙين حالتن کي اهميت سان منتخب

ڪندس، جي منهنجي لاءِ ٿوري ۽ ٿورو سڻايون هجن. جن ۾ رابن جي آزاديءَ جي خلاف، انهن جي حقيقت ۽ ڪمائي هئڻ تي، سڀ کان مضبوط دليل هجن. رابا پيلي ته اهڙا هجن جي ڏٺي تعاليٰ ۾ يقين ڪري به رد ڪن؛ يا جي آخرت جي خلاف هجن؛ يا ته اخلاق جي مقبول اصول جي خلاف هجن. اهڙي ميدان تي جنگ ڪرڻ هڪ ڇالاک دشمن کي ئي فائدو ڏيندي، ڇو جو اهڙي دشمن کي پڪ هوندي، هو چوندو: ”ڇا هي اصول آهن، جن جي متعلق اوهان کي يقين نه آهي ته انهن کي قانون جو تحفظ حاصل آهي. ڏٺي تعاليٰ ۾ يقين رکڻ ڪو رايو آهي ڇا، جنهنجي متعلق پڪ ڪرڻ لاءِ اوهان کي انسان جو خطاوار هئڻ جو مفروضو قائم ڪرڻو پوندو؟ مگر مون کي اجازت ڏني وڃي ته چوان، ته اهڙو احساس هڪ اصول يا مٿي جي خلاف نٿو ٿئي. آئون جنهن کي خطاوار هئڻ جو مفروضو سمجهان ٿو، اهو هڪ سوال کي حل ڪرڻ جو ڪم آهي. جنهن کي ٻين جي واسطي حل ڪيو وڃي ٿو ۽ سو به ان حالت ۾ جو ان کي مخالفت ۾ جيڪي به چيو وڃي، ان جي ٻڌڻ جي اجازت نٿي ڏني وڃي. اهڙي ڏوڳ ڪي آءٌ ننڊيان ٿو. ملامت ڪريان ٿو، ايتري، جيتري آءٌ پنهنجي ڪهن مقدس اعتقاد جي باري ۾ ڪريان. سمجهائي ڪيتري قدر به صحيح ڇو نه هجي، ته به فقط ان جو ڪوڙ ۽ نه ان جا نتايج؛ نه فقط ان جا خطرناڪ

نتائج پر هڪ راءِ جو كفر ۽ فواحش. آءٌ اهڙو فقرو چوانتو جنهن کي مون سدائين ردي جي ٿو ڪريءَ ۽ اڇلايو آهي. اهڙي خانگي فيصلي جي موجب (خواه انکي ڪو ملڪ يا ڪنهن جا همعصر لوڪ پشتي ڇو نه ڏيندا هجن) هڪ راءِ کي صفائي پيش ڪرڻ کان روڪي نه سمجهبو ته خطا ٿي. سمجهڻ ۽ فرض ڪرڻ جو ڪجهه اعتراض جوکو هئڻ، يا ڪهت خطرناڪ هجڻ؛ ڇا لاءِ جو اهڙو هڪ رايو فاحش يا ناپاڪ آهي؛ اهڙي حالت آهي جا مونمار آهي. اهڙيون ڳالهيون، سچ پچ ته اهڙا واقعا آهن. جڏهن ڪنهن هڪ نسل جا افراد اهڙيون خوفناڪ غلطيون ڪندا آهن، جو ايندڙ نسل کي نه فقط متعجب ڪنديون آهن، بلڪ انهن ۾ هيٺ پيدا ڪنديون آهن. نوابرخ ۾ جيڪي يادگار مثال آهن؛ اهي اسانکي اجهو هتان هٿ ايندا آهن. جن ۾ اعليٰ کان اعليٰ ماڻهن ۽ اوچن کان اوچن اصولن کي پاڙئون پٽڻ لاءِ قانون جي ٻانهن کي ڊگهيڙيو ويندو آهي، ان لاءِ ته انسانن جي ڪاميابيءَ کي حسرت ۽ مبدل ڪجي، جيتوڻيڪ ڇند اصول اڃا تائين زندهه رهيا آهن. ته انهيءَ کي اهڙين ساڳين حالتن ۾ بچاءُ طور ڪم آندو وڃي، مگر اهو به انهن جي متعلق، جي اهڙن اصولن کان باغي هجن، يا ته اصولن جي مڃيل معنيٰ ئي نه سمجهندا هجن.

انسان ذات کي بار بار ياد ڏيارڻ مشڪل آهي ته هڪ شخص اهڙو به هوندو هو جنهن جو نالو سقراط هو.



جنهن جي وچ ۾ ۽ قانوني اختيارات جي تحت ۽ سندس وقت جي عام راءِ جي درميان هڪ اهڙو تصادم ٿيو هو جو هڪ بادگار واقعو ٿي پيو آهي. هيءُ شخص هڪ اهڙي ملڪ ۾، ۽ اهڙي دور ۾ پيدا ٿيو هو، جڏهن فرد جي عظمت هڪ خاص ڳالهه هوندي هئي. سقراط جي سڌ سماچار امانڪي اهڙن انسانن کان ملي ٿي، جي کيس به سڃاڻندا هئا ته سندس دور کان به واقف هئا. اهي ٻڌائين ٿا ته هو پنهنجي دور جو هڪ نيڪ انسان هوندو هو. اسين هن کي اهڙن افرادن جو سرڪردو سڏيون ٿا، جي نيڪيءَ جا مبلغ هوندا هئا. هو افلاطون جي اعليٰ الهام جو سرچشمو هو. هو ارسطو جي عقلي استعمال جو دلداده هو. هي ٻئي اخلاقي علم، عقل ۽ الهام، هڪٻئي قسم جي فلسفي جا خالق هئا. سقراط سڀني مفڪر شخصيتن جو سردار هو، جنهن جو ناماچار سندس گذرڻ کانپوءِ ٻن هزارن سالن جي گذري وڃڻ کانپوءِ به اهڙو ئي آهي. سندس ننگر ۾ جيڪي به مشهور هستيون رهنديون هيون، انهن کي هڪ طرف ۽ سقراط کي ٻئي طرف رکجي ته اڻل اوڏانهن ٽهي، جنهن بڙ سقراط هجي. اهڙي شخص کي عدالتي فيصلي کانپوءِ موت جي سزا ڏني ويئي هئي ۽ مٿس اها تهمت هئي ته هو بي دين ۽ بي اخلاق ماڻهو هو. بي دين ان لاءِ سڏيو ويو هو، جو جن ناڪرڻ کي سندس حڪومت خدا چوندي هئي، سقراط انهن کي نٿي ڇڏيو. اهو شخص

جنهن هن تي ڪفر جو الزام رکيو هو، ان ائين ٿي چيو هو: ته هو ڪنهن به صنم کي خدا سڏڻ کان قاصر هو. هيءَ حقيقت مشهور ڪارنامي ائپولوجيا (Apologia) ۾ پڌري آهي. سقراط کي براخلاق ان لاءِ سڏيو ويو هو، جو سندس اصول اهڙا هئا جو انهن جي پوڻ موجب نو عمر طبقي لاءِ زبانڪار هئا، جڏهن اهڙا سنگين الزام هن نيڪ مرد تي مڙهيا ويا، تڏهن جيئن جي جماعت لاءِ هنکي سزاوار نه بنائڻ جو ڪو رستو ٿي نه رهيو هو. اهڙيءَ طرح سان هڪ اهڙي انسان جي زندگي ورتي وئي، جو ان دور ۾ جي به زنده انسان هئا انهن ۾ سڀ کان بهترين ماڻهو هو، بلڪ ٻين کي ملزم بنائي انهن کي اهڙي ساڳي سزا ڏيڻ جي لائق هو.

سقراط جي هن مثال کانپوءِ اسين هڪ اهڙي عدالتي مقامي ڏانهن مبذول ٿا ٿيون جنهن جو ذڪر، سندس مقامي کانپوءِ، انجو رد عمل نه چيو ويندو. اهو واقعو سو آهي جو اڄ کان ارڙهن سئو ورهيه اڳ ڪالوري [۱] وٽ ٿيو هو. اهو الله جو بندو، جنهن سندس زندگيءَ تي جي گواه هئا تن جي ياد لاءِ، هڪ اهڙو مثال ڇڏيو آهي، جو اخلاق جي عظمت جو هڪ نمونو آهي. ارڙهين صديءَ جي ماڻهن هن شخص کي ائين سمجهيو آهي، ڇو ته هو هڪ عظيم شخصيت آهي. ان شخصيت کي به ڪافر سڏيو ويو هو. کيس بدنام ڪري

قتل ڪيو ويو هو. ماڻهو انسان ذات جي خير خواه شخصيتن کي نه فقط نٿا سڃاڻن، پر انهن کي سڃاڻڻ ۾ اهڙي نه غلطي ٿا ڏنن، جو جيڪي هو هئا، ان جو کين بلڪل ابتڙ ٿي سمجهيائون. مذڪور بزرگ سان، سندس دور وارا ماڻهو اهڙي بي دينيءَ جي همت هليا هئا، جنهن جا لائق هو خود هئا. اڄ جا انسان خود انهن کي اهڙي ساڳي سزا جا مستحق سمجهن ٿا. هنن افسوسناڪ واقعات کي اڄ جو انسان جنهن احساس سان سمجهي ٿو، خاص ڪري پوئين واقعي کي. سو اهو آهي جو انهن کي بلڪل غلط قرار ڏنو ٿو وڃي. انهن جي فتويٰ کي غلط سمجهيو وڃي ٿو. ڪنهن به صورت ۾ اهي انسان اهڙا نه هئا جهڙا عام ماڻهو هوندا آهن. يقيناً قصو ان جي برعڪس هو. اهي ماڻهو مذهب کي چڱيءَ طرح مان سمجهندا هئا. پنهنجي دور جي اخلاقي ۽ وطن دوست احساس جو علم رکندا هئا. بلڪل اهڙي قسم جا اهي انسان هئا جي هر دور ۾، خود اسانجي پنهنجي دور ۾ به، زندگيءَ جي راه کي ائين عبور ڪري ويندا آهن، جو هڪ طرف دنيا انهن جي عزت ڪندي آهي ۽ ٻئي طرف انهن جو دامن گناهن جي داغ کان به پاڪ هوندو آهي. اهڙي اعليٰ شخص جي سزا جي فتويٰ جڏهن ٻڌائي ويئي، تڏهن سڀ کان وڏي پادري ۽ پشيمانيءَ ۾ پنهنجو منهن مٿو پٽيو ۽ ڪپڙا ڦاڙيا هئا، ڇو جو جنهن ڳالهه جي ڪري سزا ڏني وئي

هتي، اهو انهن جي خيال جي موجب ڪاري ۾ ڪارو  
 گناه هو؛ جنهنڪري پادري صاحب حق ڀڃانٺ هو.  
 اڄڪلهه جا مذهبي نيڪيدار، اڄڪلهه جا معتبر ماڻهو  
 پنهنجي مذهب ۽ اخلاقي جذبي جي باري ۾ اهڙائي سڃاڻ  
 هوندا آهن. اهڙيءَ حالت تي اڄڪلهه جا جيڪي به  
 ماڻهو ڪنهن ٿا، اهي جيڪڏهن اڳئين زماني ۾ هجن  
 ها، ۽ يهودين جي گهرن ۾ جنم وٺن ها ته اهي به  
 بلڪل اهڙي همت هئا ها. ڪرستائي مذهب ۾ سڀ  
 کان اول جن مظلومن کي سنگسار ڪيو ويو هو. انهن  
 جي قاتلن کي اڄڪلهه جا ڪتر ڪرستان سمجهن ٿا  
 ته شايد اهي ڪانئن خراب ماڻهو هوندا، انهن کي مان  
 خبردار ڪندس، ڇو جو انهن جي قاتلن مان هڪ شخص  
 اهو هو جنهنکي بزرگ پال سڏين ٿا.

اچو ته هڪڙو ٻيو مثال وٺون! جو بشرطڪ  
 هڪ غلطيءَ جي اثر کي، ان شخص جي عقل ۽ اخلاق  
 سان ماڻهو وڃي، جنهن کان اها سرزد ٿئي. سڀني کان  
 وڌ نمايان آهي. اهڙو ڪو انسان هجي جنهنکي طاقت  
 به هجي ۽ اهڙا اسباب به هجنس جو خود کي پنهنجن  
 همعصر ماڻهن کان وڌيڪ بهتر ۽ وڌيڪ مهذب سمجهي،  
 ته اهو شهنشاه مارڪس آريليس ( Marcus Aurelius )  
 هو. سڄي مهذب دنيا جو ڪل مخيار هو. پنهنجي  
 ڄمار ۾ هن نه فقط صحيح عمل ڪيو، پر خواه  
 سندس نياڄ ضبط اندر ٿيو هو؛ سندس دل نرم کان

نرم هئي. هن کان ڪي ڪونهيون به ٿيون هيون. مگر اهي سڀ عياشيءَ جي سبب هيون. سندس مڪتوبات، جنهنڪي اڳئين دور جي اعليٰ کان اعليٰ پيدائش مڏجي، ٿوري قدر عيسوي جي تعليم کان مختلف آهي. جي صحيح معنيٰ کي ڏسجي ته هي ماڻهو هڪ بهترين ڪرستان هو. انهن سڀني ظاهري نصارا حاڪمن کان - جن کانئس بعد حڪومت ڪئي، هو بالا ۽ اعليٰ هو. پر اهڙي ماڻهوءَ به نصرانيت نٿي مظالم ڪيا هئا. انسانيت جي لياقت جي چوٽ ۽ بلنديءَ تي رسائي هئڻ ڪري ۽ آزاد ۽ کليل دماغ هوندي. اهڙي اختياريءَ هوندي - ته پنهنجي اخلاقي مڪتوبات ۽ ڪرستاني خيال رقمطراز ڪري - اهو حاڪم ايترو نه سمجهي سگهيو، ته نصرانيت دنيا جي واسطي هڪ زحمت هئي يا رحمت. شايد اهو ان ڪري هو، جو هو پنهنجن فرائض جي تڪميل ۽ مستغرق هوندو هو. حالانڪ کيس خبر هئي ته ان دور جو معاشرو هڪ اهڙي حالت مان گذر ڪري رهيو هو، جا افسوسناڪ هئي؛ ڏاهم هن ائين ٿي سمجهيو يا ائين ٿي ڏٺو ته معاشرو مضبوط هو ۽ وڌيڪ خراب ٿيڻ کان دور هو، جو مڃيل خدائي علم جي مڃتا ۽ يقين ان جا همرا هئا. خود کي هو انسان ذات جو سردار سمجهندو هو، جنهن ڪري هن پنهنجو فرض ڄاتو ته ته معاشري کي ٽڪرا ٽڪرا ٿي چڄڻ کان روڪي پر سمجهي ڪين سگهيو ته جي معاشري جا موجوده ڏاڳا

۽ رشتا دور ٿي سگهن ها، ته پيا ڪهڙا ڏاڳا ۽ رشتا  
انهن جي جاء تي آڻجن ها. جو انکي مڙهي ڇڏي ها؟  
اهڙن رشتن ۽ ناڻن کي ختم ڪرڻ لاءِ نئون مذهب  
ڪوشاڻ هو. نه ته بادشاهه کي ان نئين مذهب کي  
اختيار ڪرڻ ضروري سمجهيو ويو ۽ نه اهو سندس  
فرض سمجهيو ٿي ويو ته ان نئين مذهب کي نابود ڪري  
جو نصرانيت جي تعليم کيس صحيح ۽ حقيقي ڏسڻ  
۾ نه ٿي آئي. يا ته هن الهامي نٿي ڄاتو. کيس نصرانيت  
واري صليب جي آکاڻي نٿي آڻڙي. ڇاڪاڻ جو اهو  
انسنو اهڙي بنياد تي بيٺل هو جنهن کي هن هرگز نه  
ٿي مڃيو. نتيجو ڇا آهي جو هو سمجهي نه سگهيو ته  
صليب واري آکاڻي هڪ نئون وسيلو آهي. جنهن کي  
هر ڪنهن ڪميءَ کان پوءِ وجود ۾ ڏسو آهي. جنهن  
جي ڪري سڀني حاڪمن کان وڌيڪ نرم دل ۽ سڀني  
فيلسوفن کان وڌيڪ حجتِي فيلسوف، پنهنجي فرض جي  
اداڻگيءَ ۽ نصرانيت تي مظالم ڪرڻ جو حڪم ڪيو.  
منهنجي واسطي تاريخ جي هيءَ هڪ تاريخ حقيقت آهي.  
ڏاڍي تلخ ڳالهه آهي ته دنيا ۾ نصرانيت هڪ مختلف  
ڳالهه بنجي پوي جيڪڏهن بجاءِ ڪانسٽنٽائن جي، هن  
شيءَ کي مارڪس آربلٽس جو سرڪاري مذهب مڃيو  
وڃي ها. (۱) ائين ڪرڻ اگر هن لاءِ حقيقت کان

---

(۱) Consfontine، جنهنجي نالي پٺيان قسطنطنيه جو  
شهر سڏجي ٿو، نصرانيت جو نه فقط هڪ مبلغ  
هو مگر هن ان ۾ مڌارا آندا ۽ ان جي اشاعت به ڪئي.

دور ۽ غير منصفاڻه هجي ها، ته اهڙو ڪوڊ عذر - جنهن کي غير نصراني تعليم جي خلاف استعمال ڪري سگهجي ها - تنهن جي مارڪس آربلس وٽ ڪا ڪوٽ به هئي: جنهن ڪري هو نصرانيت جي اشاعت ڪري ها. اهڙو ڪو ڪرستان آهي ئي ڪونه جو آربلس کان وڌيڪ سمجهي سگهي نه ڪفر سراسر ڪوڙ آهي ۽ معاشري جو وڏو ويري آهي: ۽ مارڪس آربلس نصرانيت جي متعلق به ائين ئي سمجهيو هو: ۽ ان زماني جي سڀني ماڻهن کان وڌ انکي محسوس به ڪيو هو. تڪڙو ڪو شخص، جو رابن کي ڦهلائڻ لاءِ سزا کي مستحق سمجهي، خود کي ائين ٻڌائي ته هو مارڪس آربلس کان نه وڌيڪ سٺو ۽ چڱو مڙس آهي، پنهنجي دور جي حڪمت ۾ وڌيڪ هوشيار آهي، ذهن جو بلند آهي، سچ جي جستجو ۾ وڌيڪ سچو آهي، بندگيءَ ۾ وڌيڪ يڪسو آهي، نه هنکي جڳائي ته پنهنجي ۽ خلق جي خطاوار هئڻ واريءَ ڳالهه کان گوشتو ڪري جنهنکي آربلس اعظم اهڙي نحس نتيجي ۾ اختيار ڪيو هو.

سزا جي استعمال کي ڪنهن به غير مذهبي دليل جي راءِ کي پنڄو ڏيڻ جي امڪان کي گهٽ سمجهندي ”مارڪس دشمن“ - جو مذهبي آزاديءَ جو به دشمن هو - سو جڏهين ڪافي مجبور ڪيو ويو تڏهن هو هن نتيجي کي مڃندي ڊاڪٽر جانسن وانگيان چونڊو هو ته جن ماڻهن نصرانيت تي مظالم ڪيا هئا اهي حق

بجانب هئا. (۱) اهڙا مظالم هڪڙو امتحان هو، جنهن مان سچ کي پار ڏکڻ ضروري هئو. سچ هميشه آزمائش مان پار ٿي نڪرندو آهي؛ ۽ قانوني سڙائون - سچ جي پيٽ ۾ - آخرڪار بي ڪار ثابت ٿينديون آهن. خواه ڪڏهن ڪڏهن اهي خرابين ۽ غلطيون کي ڪڍڻ لاءِ اثر واريون به ٿين ٿيون. مذهبي ڪٽرپڻ جي لاءِ دليل بازيءَ جو هيءُ هڪ اهڙو قسم آهي، جنهن کي توجو ڏيڻ کان سواءِ رهي نٿو سگهجي.

اهڙو متو، جو فتويٰ ڏئي، ته سچ کي ڀلي نه مظالم سهڻا پون - ڇو جو سچ کي مظالم ڪجهه به ڪري نه سگهندا - ته اهڙي مٿي کي نئين حقيقت کي سمجهڻ جو دشمن چئي نٿو سگهجي. تاهم ان ڳالهه کي ماڻهن مان وهنوار ۾ ايتري سخاوت جي سفارش نٿي ڪري سگهجي. جنهن اڳيان انسان ذات احسان مند آهي. دنيا جي اڳيان هڪ اهڙي شئي کي ڳولهي ڏيکارڻ، جو ان کان اڳ دنيا ان کان بي خبر هجي؛ جنهن جو دنيا سان گهاٽو تعلق به هجي؛ ائين ثابت ڪرڻ، ته ان کي ڪنهن اهم ديني يا دنوي غرض لاءِ غلط سمجهيو ويو هو؛ سا هڪ اهڙي خدمت آهي، جو ڪوبه آدم جو اولاد پنهنجن ڀائرن جي لاءِ ڪري سگهي. ڪن حالتن ۾ - جيڪي ڊاڪٽر جانسن سان متفق آهن،

---

(۱) نوٽ: مارڪس آرٿلٽس کي طنز طور مارڪس دشمن سڏيو ويو آهي.



سمجهندا آهن، ته اها هڪ اهڙي شئي آهي، جا ڏاڍي  
 ناپاب آهي. جا انسان ذات لاءِ رحمت آهي. اهڙن عالیشان  
 فائرن جي علمبردارن کي شهادت اجوري ۾ ملي هئي؛  
 کين اهڙو انعام ڏيڻ ته هو بچڙي کان بچڙي قسم جا  
 قسم جا ڏوهاري هئا، هڪ افسوس ناک غلطي نه پر  
 ڪمنصبي آهي؛ جنهن لاءِ انسان ذات کي ماتم ڪرڻ  
 جڳائي. هڪ نئين حقيقت جا ٺاهيندڙ، هن مٽي موجب  
 اهڙا صحيح سڏجن گهرجن جهڙا لوڪريز (۲) جي  
 هڪ نئين قاعدي جا پيش ڪندڙ هئا. جن جي ڳچيءَ  
 ۾ طوق هو؛ اگرچہ عوام جي اسيمبلي، اتي جو اتي،  
 مڃائڻ چاهي ته طوق ڪن سوڙهو ڪري مجبوراً مڃائي  
 اهڙا ماڻهو جي پنهنجن بهي خواهن سان هن طريقي جي  
 همت هٿ قبول ڪن، انهن جي لاءِ سمجهيو ته پنهنجي  
 بهتريءَ کي نٿا پرورين منهنجي خيال ۾ موضوع جو  
 هيءُ مطلب گهڻو ڪري اهڙن ماڻهن تائين محدود آهي،  
 جي سمجهن ٿا ته - اگرچہ نين حقيقتن جو هئڻ ضروري  
 آهي - تاهم اسان وٽ ڪافيءَ کان به وڌيڪ حقيقتون اڳيئي  
 موجود آهن، سو اهي نئون حقيقتون ڇا ڪيون  
 اها چوڻي، ته مظالم جي ڪري سچ جي سدائين

---

(۲) Loerians جو ليڪڪ Zaleucus هو. هي قاعدو

نو عمر جوانن جي ڏنگاين کي سختيءَ سان

بائڻ لاءِ هوندو هو هي قاعدو مسٽر لوڪريز

Locris سال ق. م. ٺاهيو هو.

وجود ۾ اچي ٿيون سگهن. سال ۱۹۵۷ع ۾ ڪارنوال ضلعي جي جرگي ۾ هڪ بدنصيب ماڻهوءَ کي ايڪيه مهينا قيد جي سزا ڏني وئي. خواه زندگي جي ٻين لاڳاپن ۾ هن ماڻهوءَ جو اهڙو رويو نه هئو جنهنکي عجيب سڏجي. تاهم سندس ڏوهه اهو هو، هن هڪ دروازي مٿان اهڙا اکر لکيا، چيا به جي نصرانيت جي حق ۾ اعتراض جوڳا هئا. (۱) هن ساڳئي واقعي کان پوءِ فقط هڪ مهيني جي اندر - اولڊ بئلي وٽ - فتح ٿيندي، سا اهڙي غلطي آهي جا ائوٽنڊر به آهي، جنهنکي يڪي بعد ڊيگري ماڻهو ٻيا آلاپندا آهن: ۽ جنهن ڪري اڳيان سڀ تجربا رد ٿي ويندا آهن. تاريخ اهڙن مثالن سان تمار آهي، جو حقيقت کي ظلم جي زور سان دٻايو ويو عجي. پوءِ اگرچ حقيقت هميشه لاءِ دهجي نه به وئي هجي، تاهم صدين جو صديون پوئتي رهجي وئي هوندي. جيسين مذهبي رايي جو تعلق آهي، تيسين لوٿر Luther کان اڳ وڌيڪ پيراستارن جي سڏڪڻي وئي هوندي، ۽ ويهه ئي پيرائسکي گهوگهو ڏيئي گهٽيو ويو هوندو. آرنولڊبريشيا (۱) فرڊول سنو (۲)

(۱) Arnolbo ba Brascia . هن ڀلي ماڻهوءَ کي سال ۱۱۵۵ع ۾ عذاب ڏئي قتل ڪيو ويو هو.

(۲) fra Doleino of Novara کي ۱۳۰۷ع ۾ قتل ڪيو ويو هو. Dont هن جو حوالو ڏنو آهي.

سٿوونارولا (۳) البيجيٿاس (۴) وارانز (۵) لولارڊس (۶)  
 هوسائيٽسن (۷) کي لوٽر کان پوءِ دٻايو ويو هو.  
 مطلب ته جڏهين به ظلم جو راج ڪڙو ٿيو هوندو تڏهين  
 پنهنجي مطلب ۾ ڪامياب ٿيو هوندو. اسپين، اٽالي،  
 فلانڊرس ۽ آسٽريا ۾ پراڻسٽمنٽ فرقي کي ٻاڙون پتي  
 اڇلايو ويو هو. ممڪن آهي ته انگلنڊ ۾ به ائين ٿئي  
 ها. اڪرچ ملڪه ميري زنده هجي ها ۽ ايلزبيٿ نه

(۳) Savonarola Girolamo کي ماري سندس لاش کي  
 جلايو ويو هو.

(۴) Aidiqueois نالي هڪ تحريڪ ۱۳ع صدي ۾ روسن  
 ڪيٿولڪ جي پاڇاري ڦٽي ڪرڻ جي لاءِ شروع ٿي  
 هن کي به ختم ڪيو ويو هو.

(۵) Vaubeois. هي به اهڙي ساڳي تحريڪ هئي. هن  
 کي به ختم ڪيو ويو.

(۶) Lollards هن تحريڪ کي John wyeliffe چوڏهن  
 صديءَ ۾ هلايو هو.

(۷) Hussites اڌ صدي کن پوءِ هي تحريڪ John Hvss  
 شروع ڪئي. هن شخص کي دغا ڏئي هلنديءَ  
 ڪاٿونسل مان پڪڙي قتل ڪيو ويو هو ۽ سندس  
 تحريڪ کي ختم ڪيو ويو هو.

مڃي ها \* هر هنڌ جنهنڪي ظلم ڄڻجي، سو ڪامياب  
 ويو آهي، سواءِ هڪ اهڙي هنڌ، جتي ڌرم نه مگر  
 پاڪنڊ ڪهڻو مضبوط هوندو آهي، اتي هي ٽولو تلف و  
 تاراج ڪرڻ کان ڏکيو هوندو آهي، نصرانيت، رومي  
 شهنشاھت ۾ نيسٽ و نابود ٿئي ها، ان جو شڪ هڪ  
 عقلمند انسان ڪري به نٿو سگهي، ڇو جو اتي اهو  
 مهذب ڦهليو ۽ سر فهرست ٿيو. ان جو سبب اهو  
 آهي جو هن هنڌ تي نصرانيت جي مٿان گهٽ ظلم  
 ظلم هوندا هئا، ۽ ڪافي دير سان ٿيندا هئا.

ائين ڪرڻ اجايو خيال ڪرڻو آهي، ته حقيقت،  
 فقط حقيقت کي پنهنجي ڪا طاقت به آهي، جا غلطيءَ  
 کان ميسر نه آهي. جا قيد خاني ۾، ڦاسيءَ جي تختي  
 جي خلاف پنهنجي ڳالهه مڃائي يا غالب پئي سگهي  
 ٿي. ماڻهن کي اڪثر ڪري غلطيءَ لاءِ جيئرو چاه  
 هوندو آهي، اوترو حقيقت جي لاءِ نه هوندو آهي؛ ۽  
 هنن ٻنهي ڳالهين جي شهرت کي روڪڻ لاءِ ڪجهه  
 قانوني ڪجهه اخلاقي سڙاڻون ڪافي آهن. حقيقت ۾  
 جو سچ پچ فائدو آهي سو اهو آهي، جو جڏهن ڪو  
 رايو صحيح هوندو آهي، ته - خواه ڪجهه وقت لاءِ

---

\* ملڪه ميريءَ جي قتل کي جائز ڏيکارڻ جي ڪوشش  
 ڪئي وئي آهي. حالانڪ تاريخ ائين به ٻڌائي ٿي ته  
 مذهب نه پر والده جو وير وٺڻ لاءِ ايلزبيت هن ڦاسيءَ  
 کي ڦاسيءَ تي چاڙهيو هو.

انگي ناس ڪري سگهيو: هڪ يا ٻه ڀيرو ان کي لڪائي  
 به ڇڏيو. ڪڏهن نه ڪڏهن اهڙا انسان به پيدا ٿيندا  
 جو ان کي ڪڍي ظاهر ڪندا. اهڙيءَ طرح سان  
 اها حقيقت بار بار پئي ظاهر ٿيندي، هڪ اهڙي  
 وقت به عيان ٿي ويندي، جڏهن حالات سازگار هوندا  
 حقيقت ظلم جي ضرب کان بچي ويندي. ائين ڪندي  
 اها پوءِ اهڙي صورت به اختيار ڪري سگهندي جو  
 پوءِ انکي ختم ڪرڻ جي لاءِ ڪهڙي به ڪوشش ڪجي،  
 ته انجو وار به ونگو ڪري نه سگهيو ٿيڪ آهي، اڄ  
 ڪلھ جي زماني ۾، اسين ماڻهو، اهڙن انسانن کي، جي  
 ڪو نئون رايو پيش ڪن ٿا، تختيءَ دار تي نٿا لڙڪايون.  
 اسان پنهنجن انهن ڀائرن جهڙا نه آهيون جي گذري چڪا  
 آهن؛ اهل يهود ته انبياءِ ڪرام کي قيد ڪرڻ کان  
 به گريز نه ڪيو اسين جي چاهيون ته انهن شهيدن  
 مٿان مقبرا ڪڍي اڏيون. ائين به صحيح آهي ته موجوده  
 زماني ۾ اسين ايتري قدر نرم دل ٿي ويا آهيون جو  
 مشرڪ ماڻهن کي به نه سنگسار ڪريون ٿا. نه ڦاٿو  
 ڏيون ٿا. اڄ ڪلھ جي زور جو انساني احساس،  
 جيتري قدر سڙائڻ جو مقدار برداشت ڪري سگهي ٿو.  
 سو اهڙو نه آهي جو انهن جي رايي کي نيسٽ وٺايو  
 ڪري، جي حد کان به وڌيڪ ناپسند ڇو نه هجن.  
 تاہم اسانکي پنهنجي پاڻ کي ڀڏائڻ جو ڪوبه ضرور  
 ڪونهي، ڇا لاءِ جو جنهنکي ”قانوني ظلم“ چئجي ان

کان اسين آزاد نه آهيون. هڪ راءِ جي خلاف،  
 يا ان جي اظهار جي خلاف، قاعدي موجب  
 ڪي سزائون آهن. جي اڃا تائين ڏنيون وڃن ٿيون،  
 اڄ به اهڙا مثال ملي سگهندا ۽ اسين پٽاڪ ٿي هٿون،  
 ڇو ڇو ڪنهن به وقت اهي گذريل ڳالههون دوباره  
 وجود ۾ اچي ٿيون سگهن. سال ۱۹۵۷ع ۾ ڪارنوال  
 ضلعي جي جرگي ۾ هڪ بد نصيب ماڻهوءَ کي اڳيهه  
 مهينا قيد جي سزا ڏني وئي. خواه زندگيءَ جي ٻين  
 لاڳاپن ۾ هن ماڻهوءَ جو اهڙو رويو نه هئو جنهن کي  
 عجيب سڏجي. تاهم سندس ڏوهه اهو هو، هن هڪ دروازي  
 مٿان اهڙا اکر لکيا، بلڪ چيا به، جي نصرانيت جي  
 حق ۾ اعتراض جو ڳا هئا. (۱) هن ساڳئي واقعي کان  
 پوءِ فقط هڪ مهيني جي اندر - اولڊ بئلي وٽ - ٻن  
 مختلف هنڌن تي ٻن شخصن کي جوري ڪري ڪٽڻ کان انڪار  
 ڪيو ويو هو. انهن مان هڪ کي ته خود جج صاحب ٿي  
 بي عزت ڪري ڪڍيو هو، ٻئي کي ڪائونسل گهٽ  
 وڌ ڳالهيو. هنن جو ڏوهه ڇا هئو؟ هنن جو ڏوهه فقط  
 اهو هئو، جون هنن ساڀيا طور چيو ته سندن مذهب  
 ۾ ڪوبه اعتقاد نه هو. هڪ ٻيو ماڻهو به جو هڪ پرديسي  
 انسان هو ساڳي سبب ڪري، انصاف حاصل ڪرڻ

---

Ithoman pooley, Badmin Assizes. 31-7-1857 (1)

هن شخص کي پوءِ بادشاهه معاف ڪيو هو.

کان روڪيو ويو هو. (۲) هي واقعو تڏهين ٿيو جڏهين ظاهر ڪيو ويو هو ته ڪو به شخص، جنهن کي خدا تعاليٰ ڏيکيو ۽ پروسو نه هجي، هڪ قانوني عدالت ۾ شاهدي ڏيڻ کان قاصر سمجهڻ گهرجي. (خدا تعاليٰ مان مراد فقط ايتري نه آهي، پر جي ڪنهن به ٺاڪر منهن ڪري نه مڃي ته ساڳي ڳالهه سمجهڻ ۾ اچي ٿي) نه فقط ايترو، پر ٿوروئي پوءِ ظاهر ڪيو ويو هو، ته جن ماڻهن کي ڪو به دين يا ڌرم نه هجي، اهي سڀ غدار آهن. ۽ انهن کي عدالت جو تحفظ نه ڏنو وڃي هائو. هنن کي ڏک هئي، يا ڦري ماري ڇڏڻ ممڪن هوندو هو. پر شرط هيءُ جوان مهل ٻيو ڪو شخص حاضر نه هجي جي هجي ته اهو به انهيءَ جهڙو ئي بي دين هجي، ڪنهن ٻئي سان، اگرچ اهڙي ڪار ٿئي، ته پوءِ انهن منڪر ماڻهن جي شاهديءَ تي اعتبار ڪيو ٿي ويو. هيءُ هڪ اهڙو مسئلو آهي، جو تاريخ جي اڻڄاڻائيءَ جو چٽاڻ ٿو ڏئي، ۽ سو به انهن ۾ جي ان کي قبول ڪن ٿا.

تاريخ ٻڌائي ٿي ته هر ڪنهن زماني ۾ منڪر ماڻهن عزت ۽ احترام جا صاحب به هوندا هئا. اگرچ ايتري ڄاڻ هجي ته دنيا ۾ جيڪي ماڻهو ناماچار وارا آهن، انهن مان اهڙا ڪيترا آهن جن جي دنيا کي خبر آهي، يا ڪم از ڪم سندن دوستن کي خبر آهي، ته اهي منڪر آهن؟ اڙانسواءِ هيءُ قاعدو اهڙو آهي، جو خود ڪشي

---

.Baron de Gleichen, Molbrough 4-8-1857 (2)

Street Polrie

ڪري ٿو. پنهنجي پاڙ کي پنهنجن هٿن سان ٿو وڌي. منڪر ماڻهن کي ڪوڙو چئي اسين انهن سڀني منڪر ماڻهن کي جي گواهه، جيڪي ڪوڙ ڳالهائڻ پسند ڪن، قبول ڪريون ۽ انهن جي قبول نه ڪريون، جي بهادريءَ مان ندامت جو مقابلو ڪن ۽ ڪوڙ کي نه قبولين؟ اهڙو قاعدو، جو بيهودگيءَ جي ڪري خدا ۾ اعتقاد رکندو هجي، ۽ جنهن جي مقصد کي تڏهن عمل ۾ آڻجي، جڏهن نفرت جو مقابلو ڪجي، جو ظلم جو هڪ پٿرو نشان آهي، سو خود ظلم آهي. هڪ ظلم به جنهن ۾ اهڙي خاصيت هجي، جا ان کي برداشت ڪرڻ جي لياقت سڏجي، جو صفائيءَ سان ثابت ڪري سگهجي ته ان ظلم جو نه اهو انسان قائل ٿي نه هو! اهي اصول ۽ قاندا، منڪر نوڻي مڃيندڙ ۽ ٻنهي لاءِ بي عزتيءَ جو باعث آهن. ڇاڪاڻ ته جو ماڻهو آخرت کي نه مڃيندو هوندو، اهو ضرور ڪوڙو هوندو. بدالفاظ ڊيگري نه جيڪي آخرت کي مڃيندڙ هوندا، اهي ڪوڙ چوڻ کان ان ڪري روڪيل هوندا جو کين دوزخ جو ڀڃ هوندو. ته هن قاعدي جي سوجدن ۽ مددگارن کي اسين ڪو ايڏا نه رسائينداسون ۽ ائين چونداسون ته نعرانيت جي خاصيت جي متعلق جيڪو ويچار ڪيو اٿن، اهو پنهنجي تصور مان ڪڍيو اٿن.

جنهن کي ظلم جي بچت سچت چئجي. اها اجهه اهائي آهي. ان جي متعلق اسين ائين سمجهي سگهون ٿا، ته ظاهر آهي ته ڪير به ظلم ڪرڻ پسند ٿو ڪري



ان جي مثال لاءِ اسين انگريز لوڪن جي ذهني ڪمزوري  
 ڏي ڏسنداسون: جنهن کان مجبور ٿي هو هڪ خراب  
 اصول جي مڃڻ ۾ ايتي قسم جي خوشي حاصل ڪندا  
 آهن. خواه سچ ائين هوندو آهي ته هو ان کي عملي  
 جامو پهرائڻ کان قاصر هوندا آهن. ڇو جو انگريز لوڪ  
 اهڙا خراب ماڻهو نه هوندا آهن. ڪم نصيبا، عوام جي  
 ذهن ۾ ضمانت جي ڪابه حالت ڪانهي، جو خراب کان  
 خراب قانوني ظلم کي مهمل ڪري سگهن. هي ظلم  
 تقريبن ايترو وقت نافذ رهيا آهن، جيترو وقت هڪ نسل  
 قائم رهي. گذريل زماني جي خرابين کي ختم ڪرڻ  
 لاءِ جي ادم ڪها پيا وڃن: اهي دستور جي خاموش  
 سطح کي ٽاهيو ٿا ڪن، جنهن جي ڪري ڪا نئين  
 شيءِ ان جي جاءِ تي اچي نٿي سگهي. اڄڪلهه جي  
 دور ۾ مذهب جي باري ۾ چيو وڃي ٿو، ته انکي  
 از سرنو تازو ڪيو ٿو وڃي. مگر اها رڳي ٻاڙ آهي.  
 تنگ ۽ غير مهذب دماغ جي واسطي اها تازگي نه آهي،  
 تعصب ضرور آهي. ۽ جتي به تعصب جو خمير آهي ۽  
 انسانن جي احساس ۾ ته اهڙو خمير هوندو ئي آهي. ته  
 پوءِ ان کي ڪنهن به ڪم جي لاءِ آمادو ڪرڻ آسان  
 نٿو پوي. ان حالت ۾ اهڙن انسانن مٿان مظالم ٿوڙيا  
 وڃن ٿا، جنکي هميشه ظلم جي قابل سمجهيو ويو آهي. [۱]

---

(۱) Evangelical party جي سربراهن انگريز سرڪار  
 کي مجبور ڪيو هو ته هنن ۽ مسلمانن جي  
 (ڏسو صفحو ۷۰)

ڇا آهي، جو جيڪي رايو انسان مڃين ٿا، جي احساس هو انهن ماڻهن جي متعلق هدايتن ٿا. انهن رايي ۽ احساسن کي هو ڏاڍي اهميت ڏين ٿا. جنهنجي ڪري هن اسانجي ملڪ ۾، جنهن کي ذهني آزادي سڏجي انجو قحط آهي، گذريل دور ۾، گهڻي وقت کانوڻي، سڀ کان وڌيڪ خرابي ڇا قانون جي موچڻ جي عيبي سا اها هئي، ته هو سماجي سياه ڪاريءَ کي طاقتور ڪندا هئا. هيءُ هڪ اهڙو ڪلنگ آهي جو ڏاڍو اثر رکي ٿو. ايتري قدر، جو جن رايي جو مڃڻ معاشري لاءِ ممنوع آهي، اهو ٻين سڀني ملڪن کان وڌيڪ انگلستان ۾ عام جام آهي. يعني جيڪي ڪورٽ جي موچڻ جو جوڪوڪڻ تن جي قبوليت. اهي انسانن جن جي مالي حالت کين ٻين جي مرضيءَ کان بالا رکيو آهي. انهن کانسواءِ باقي ٻين سڀني ماڻهن جو، هن موضوع تي جو رايو هوندو اهو ايتري قدر وزن دار هوندو، جيتريقدر قانون آهي. انسان کي خواهه قيد ۾ رکيو وڃي، خواهه روزي ڪمائن جي وسيلن کان دور رکيو وڃي، جن جي روزي محفوظ آهي. جن کي اختياريءَ وارن جي خوشنوديءَ جي

(آئڊل صفحي ۶۹ تان)

انهن تعليمي درسگاهن جي همت افزائي نه ڪجي جن ۾ بائبل جي تعليم نٿي ڏني وڃي. نتيجو هي ڪڍيو ويو آهي ته انهن ماڻهن جي لاءِ جي ماڻهو نصرانيت کي نه مڃين اهي برداشت جي دائري کان خارج سمجهن گهرجن.

ضرورت نه آهي، نه وري ڪنهن هڪ ٿولي جي غصي جو ڊپ اٿن، انهن کي ڪنهن به راءِ جي ڪلم ڪلا قبوليت جو ڪهڙو ڊپ؟ جي ڊپ هوندن ته به، ايترو جو پيا سندن متعلق سٺو خيال نه رکندا، يا سٺا ٻول نه ٻوليندا. اهڙي ڳالهه برداشت ڪرڻ لاءِ شينهن جو جگر ضرور ٽٽي نه آهي. اهڙن انسانن جي فائدي جي لاءِ اپيل جي گنجائش ڪانهي. اڄڪلهه جي دور ۾، جي اسان کان مختلف نموني جا خيالات رکن ٿا، انهن جي مٿان اسان ڪڏهن به ايتري چوه نٿا چنڊيون. اڳين ڏينهن ۾ اهو رواج هوندو هو. سقراط کي قتل ڪيو ويو هو، مگر ڇا ٿيو جو سندس فلسفو سچ وانگر اڀري آسمان تي ٿي بيٺو. انان پنهنجي ڪرڻن کي آفاق تي اڇليندو رهيو. اوائلي ڪرسچن لوڪ شينهن جي پڇري ۾ اڇليا ويا هئا. مگر انهن جي تعليم ۽ مذهب ختم نه ٿيو. هڪ اسرندڙ جيان، ڏاڍي شان و شوڪت سان اهو اڀرندو ويو. هن اوڀر اڳين سموري نماڻات کي ڍڪي ڇڏيو. جيڪڏهن اسان سماجي تعصب کي اختيار ڪنداسون. ته مان ڪنهنڪي به ڪو نقصان ڪين رسندو. اسان کي به راياءِ دلين تان مٽائي ڪين سگهنداسين. ان جو اثر فقط ايترو ٿيندو، جو ماڻهو مجبور ٿيندا ۽ پنهنجن رايي کي رومال ۾ ويڙهيندا ۽ انهن جي نمائش کان باز ايندا. اهي راياءِ جيڪي اسانجي اڳيان مذهب جي خلاف آهن، اهي نه ته ڪا بازي جوتين ٿا ۽ نه ڪا هارين ٿا. خواه وقت گذرندو رهي. ذهن سان ويهه ورهيه ٿيندا

وڃن. اهي رايا خواه پري خواه اوري ڪٿي به پنهنجي  
 روشني نٿا رسائي سگهن. فقط فڪر جي تنگ حالتن ۾  
 ٻيا دونهون ڊڪائيندا. خواه ڪن جي دلين ۾ موجود  
 ڇو نه هجن. انسان ذات جي عام معاملات کي روشني  
 ذيع کان قاصر هوندا آهن. اهڙي روشني خواه صحيح  
 هجي، خواه گمراه ڪمند هجي. اهڙيءَ طرح ڪن ذهنن  
 جي لاءِ، معاملن جي حالتن کي ئيڪ طرح سان رکيو  
 ويندو آهي، ۽ ڪنهن به انسان کي، ڪا سزا ڏيڻ کان  
 سواءِ ۽ بغير چون و چرا جي، سڀ موجود رايا قائم  
 رکيا ويندا آهن. ذهني دنيا ۾ امن امان رکڻ لاءِ هڪ  
 اهڙي موزون رستو آهي. ان طرح سان سڀ گالهليون  
 جڻن هلنديون آهن، ائين ٻيون هلنديون. مگر هن قسم  
 جي ذهني ٽاپر آڻڻ لاءِ، ڄا قيمت ادا ڪرڻي پوندي.  
 اها آهي انسان ذات جي اخلاقي همت جي قرباني.  
 اشياءَ جي هيءَ هڪ اهڙي حالت آهي، جنهن ۾ اهڙي  
 قسم جي ذهن جو وڏو حصو ٽٽي ٿو ۽ جو ڦڙت آهي ۽  
 جو پڇا ڳاڇا ڪندڙ آهي. ان لاءِ ته سندن اعتقاد ڄا  
 عام اصول ۽ بنياد پنهنجن دلين تائين محدود رهن ۽  
 ٻاهر ٻڙڪ ته ڪين، ۽ ڪوشش ڪن ته سندن نڪتل  
 نتايج کي حتي الامڪان انهن احاطن اندر رکن، جي  
 انهن پنهنجن دلين اندر رکيا هجن، ۽ اخلاق ۽ منطق  
 کي بي ڊييءَ سان کولي ظاهر نه ڪري سگهن. اهي  
 اهڙا موافق دماغ آهن، جن ڪنهن زماني ۾ فڪر جي  
 دنيا کي زينت بخشي هئي. اهڙي قسم جي ماڻهن کي

ڏسبو ته يا ته انهن جي موافقت عام سان آهي، يا ته سچ جا ”زمان ساز“ آهن. جن جا دليل، سڀني موضوعن تي پنهنجن ٻڌندڙن لاءِ هوندا آهن. جي ماڻهو هن تجويز کي نظر انداز ڪن ٿا، اهي پنهنجن خيالن ۽ غرضن کي اهڙين شين تائين محدود ٿا ڪن، جن کي اصول جي حدن جي اندر مقابلي ڪرڻ کانسواءِ بحث ۽ آڻي سگهجي ٿو. اهي آهن ننڍيون عملي ڳالهائون جي خود بخود ئي ڪي پيون اينديون بشرطيڪ انسان جا ذهن قوي ۽ وسيع هجن. هيءَ ڳالهه تيسين صحيح نموني ۾ ڪين ٿي سگهندي جيستين انسانن جا ذهن واقعي اهڙا نه ٿين، تيسين اعليٰ موضوعن تي آزاد ۽ مردانه وار تصور ڪرڻ خبرباد هوندو آهي.

هن ذڪرتي تي، بي دين ماڻهن جو خاموش رهڻ، جن جي نظرن ۾ خراب نه آهي، انهن کي پهرائين هي سمجهڻ گهرجي، ته ان جي نتيجي ۾ بي دين ماڻهن جي رايي تي، اڃا ڪوبه خاطر خواه بحث نه ٿيو آهي. انهن مان جيڪي اهڙو بحث ڪرڻ کان قاصر آهن. اهي اگرچ انهن کي ڦهلائڻ کان روڪيا وڃن، ته اهي رايو ڪڏهن به ڪم نه ٿيندا. پڇا ڳاڇا تي اگرچ بندش هجي، ته بي دين ماڻهن جون دليون وڌيڪ خراب ڪين ٿين، بشرطيڪ اها پڇا ڳاڇا ڪتر نموني جي نه هجي. بندش مان ڪهڙي ۾ گهڻو نقصان ته انهن کي ٿئي ٿو، جي بي دين نه آهن، بلڪ ديندار آهن. انهن جي ذهني

ترقي ختم ٿي وڃي ٿي، انهن جو عقل، ڪفر جي ڊپ کان مڃجوب رهي ٿو. اسين شمار ڪري سگهون ٿا ته دنيا اعليٰ ذهن ۽ ڊگهي طبيعت وارن جي ڪري ڪهڙي خساري ۾ پيل آهي. اهڙا ماڻهو ڪنهن به مضبوط آزاد ۽ قوي خيال جي پهچي نٿي هلا. کان قاصر هوندا آهن. انهن کي خطرو رهي ٿو. مهلڪا انهن جي راه کين اهڙي منزل تي نه رسائي جا لادين ۽ بي اخلاقيءَ جو ٺڪاڻو هجي. اهڙن انسانن ۾ وقتا فوقتا، عميق سرت جا ماڻهو به ڏسجن ۾ ايندا آهن، جن جي ڄاڻ دقيق ۽ صاف هوندي آهي. اهي پنهنجي تمام عمر ذهن سان ڪشمڪش ۾ صرف ڪن ٿا، مگر ان ڪشمڪش کي خاموش رکي نٿا سگهن ۽ پنهنجي ذهن جي سرچشمي کي خالي ڪيو ڇڏن. اهڙيءَ ڪوشش ۾ مصروف آهن، جو خيال ۽ عقل کي مذهب پرستيءَ سان متفق رکين، مگر ڪنهن به صورت ۾ ان ۾ ڪامياب ڪين ٿا ٿين. ڪوبه انسان هڪ وڏو مفڪر ٿي نٿو سگهي؛ جو نٿو سمجهي ته بحثيت هڪ مفڪر جي، سندس فرض آهي ته پنهنجي عقل جي رهبريءَ کي پختو جهلي، اهو کيس ڪهڙي به راه ڏي نٿي. هڪ اهڙي انسان جي خطائن مان، سچ کي پاڻ وڌيڪ فائدو رسي ٿو. ڇاڪاڻ جو اهڙو انسان پوري پوري مطالعي ۽ تياريءَ کانپوءِ پنهنجي واسطي سوچي ٿو ۽ نه ٻين جي صحيح راه واسطي، جي فقط رابار ڪن ۾ سوچ نه ڪن. هڪ وڏي مفڪر جي لاءِ ضروري نه آهي ته هو خيال جي آزادي حاصل ڪري.

مگر هڪ عام انسان جي واسطي به اها ڳالهه اوتروڻي ضروري آهي، ته هو ڪيتري ذهني بلندي حاصل ڪري جا ان جي لاءِ موزون هجي. دنيا ۾ اهڙا ڪيترائي ماڻهو آهن ۽ هوندا جي وڏا مفڪر هوندا. تاڪم اهي ذهني غلام ۾ مبتلا هوندا آهن، پر اهڙي ساڳئي ماحول ۾ اهڙا ڪي به نه آهن ۽ نه هوندا، جي ذهني طور چست هجن. اهڙي ڪن جي حاصلات لاءِ جڏهن به ڪنهن انسان سعيو ڪيو هوندو، تڏهن ڪفر جون جيڪي قياس آرايون آهن. انهن جو ڊپ اهڙي انسان جي لاءِ ختم ٿي ويو هوندو. جتي به اهڙي قسم جو اعتقاد هوندو، اتي جيڪي اصول آهن، انهن تي ڪوبه بحث نه ٿيندو. جتي وڏن سوالن جي چڙچاڙ بند هجي، جي انسان ذات جو موضوع ٿي سگهن، جي تاريخ جي ڪن دورن ۾ اهميت سان بيان ٿيل آهن. نه وري جڏهن تڪرار جي ڪري ڪن موضوعن تي اتساهه جا ڳاڻڻ کان روڪ ٿئي. جن موضوعن انسانن جون دليون تحرڪ ۾ آنديون هجن ۽ منجهن اهڙو ولولو پيدا ڪيو هجي جو هڪ عام فهم ماڻهو ڪي به مفڪر جي درجي تائين رسائي چڙهي. اهڙي قسم جو مثال اسانکي يورپ جي تحريڪ اصلاح "Reformation" ڪاٻو ملي ٿو. ٻيو به اهڙوڻي هڪ مثال آهي، سا آهي ارڙهين صديءَ جي پوئين اڌ واري ذهني ارتقاء جي تحريڪ. ٽيون مثال، جو ٿورو وقت قائم رهيو، سا آهي جرمنيءَ جي ملڪ جي ذهني ارتقا جڏهن گوٽي ۽ فشتي جو دور هو [۱]. خاص خاص

راڻن ۽ اهي دور اگرچ مختلف آهن، تاهم انهن مڙني  
 دورن ۾ ان پاڇاريءَ کي ٽڪر ٽڪر ڪيو ويو هو.  
 جنهن ۾ آزاد خيالن شخصيتن کي جڪڙايو ويو هو. اهڙن  
 مثالن جي اهم ڳالهه هئي ته پراڻي ستمگريءَ جو خاتمو  
 آڻڻ ۽ ان جي جاءِ تي نئين ستمگريءَ جو اچڻ، پر اها  
 لهر، جا انهن ٽن وقتن تي اٿي هئي. ان دور ۾ کي  
 اهڙو بنائي ڇڏيو، جهڙي اها هينئر آهي. انسانن جي  
 دلين ۾ يا سڌاري جي سنسٽائن ۾، جڏهن به ڪو واڌارو  
 آيو آهي، ته ان جو اصل ڳوليو، ته اهو انهن ۾ ئي  
 ملندو. ڏسڻ ۾ ائين ٿو اچي ته هي ٽيئي لهرن هاڻي  
 ڀريون ٿي ويون آهن، ان جو اهو سبب آهي، جو جيستائين  
 اسين ذهني آزادي حاصل نٿا ڪري سگهون، تيستائين  
 اهڙن واڌارن جو ڪو نئون آغاز به نٿا ڳولي سگهون.  
 هاڻي اچو ته پنهنجين دلين جي ٻئي حصي ڏانهن  
 مبذول ٿيون، ۽ اهو فرض ڪرڻ ڇڏي ڏيون، ته  
 جيڪو به رايو ملي سو غلط آهي. اچو ته ائين سمجهون  
 ته اهو هر هڪ صحيح آهي، ۽ انهن کي اهڙي مله سان  
 پرکيون، جو چڻ ته انهن ۾ ڇا صداقت آهي، اها آزادي  
 سان ڄاڻجي نه ويئي آهي. هڪ انسان، جنهن کي ڪو  
 مضبوط رايو آهي، اهو خواه بي دليءَ سان مڃي، ته  
 سندس رايو غلط ٿي سگهي ٿو، تاهم اهڙي وڇار کان  
 کيس تحرڪ ۾ آندو وڃي، جو خواه منجهس ڪيتري  
 به سچائي هجي. اگر اهو آزاديءَ سان هڪ ڀيرو نه  
 پر بار بار، بحث هيٺ نه آيو آهي، ته انکي هڪ مرده



اصول سڏيو ويندو ۽ نه هڪ زندہ حقيقت تصور  
سگھي ويندي.

ماڻھن جو هڪ اهڙو ٿولو بہ هوندو آهي. خوش  
نصيب! اڄڪلھ اهڙا ماڻهو ٿورا آهن، اڳي گھڻا هوندا  
هئا. جو سمجهندو آهي تہ جيڪڏھن ڪو شخص بغير  
ڪنھن شڪ جي فرض ڪري، تہ هو جيڪي خيال ڪري  
رھيو آهي، سو صحيح آهي؛ حالانڪ ان راءِ جي اصليت  
جي سڌ نہ هجيس، ۽ نہ انجو ڪو بچاءُ ٿي ڪري  
سگھندو هجي. خواه ان جي خلاف جي اعتراض هجن  
سي معمولي هجن. تہ اهڙا ماڻهو فطرتاً ائين سمجهندا  
آھن تہ ان تي سوال اٿارڻ مان فائدو نہ پر نقصان ٿي  
ظاهر ٿي سگھندو. بشرطيڪ هڪ دفعو سندن عقيدو  
ڪنھن اختياري کان مقبول ٿئي. هاڻي جتي بہ انھن  
جو اثر هوندو آهي، اتي هو تقريباً ناممڪن ڪري  
چڏيندا آهن، جو مڃيل رايو ڪنھن بہ ڏاھپ ۽ ڳڻ ڳوت  
سان منسوخ ڪري سگھجن؛ خواه اڻڄاڻائيءَ ۽ تيزيءَ  
سان بہ انھن کي منسوخ ڪري سگھجي ٿو. بحث  
کان انھن کي بڪايڪ بند ڪري ڇڏڻ، ڪو ورلو  
ممڪن هوندو آهي. هڪ ڀيرو جڏھن ائين ٿئي، تڏھن  
اهي اعتقاد، جن جو بنياد ڪنھن خاطريءَ تي نہ هوندو  
آهي، اهي ڪوڙ ثابت ٿي پوندا آهن؛ خواه انھن جي  
خلاف دليل ڪافي ضعيف ڇو نہ هجن. هن قسم جي  
امڪان کي ڇڏي ڏيڻ ۽ ائين فرض ڪرڻ تہ سڄو  
رايو هميشہ ذهن ۾ موجود ٿئي ٿو، مگر اُتي تعصب

وانگر رهي ٿو. ان کي دليلن جي ضرورت نه هوندي آهي. اهو دليل جي خلاف هڪ ثابتي هوندو آهي. ته ان طريقي سان ڪوبه صاحب دانش سچائيءَ کي ثابت ڪري نٿو سگهي. هي ئي سچائيءَ کي نه سچائڻ. اهڙي سچائي هڪ منسو يا ڀڙم سڏي ويندي آهي، جا انهن لفظن سان اتفاقي طور چيڙيل هوندي آهي.

اگر انسان ذات جي عقل ۽ فتويٰ کي فروغ ڏيڻ درڪار آهي. ڪم از ڪم پراڻيسنت ان جا قائل آهن. ته پوءِ هي اڻڪلون وڌيڪ صحيح نموني سان ڪيئن استعمال ٿي سگهنديون؟ ۽ اهو به اهڙين حالتن ۾ جي انسان سان ايترو ته وابسته آهن، جو سندس لاءِ ضروري آهي ته انهن تي پنهنجا رايا مبنی رکي؟ جيڪڏهن هڪ ٿيڻ کان وڌيڪ ٻيءَ شيءِ ۾ سمجهه ۽ ڄاڻ جو فروغ مضمور آهي، ته پوءِ اهو ڇا سبب معلوم ڪري ٿو. هوندو، جو پنهنجن رايي جا سبب معلوم ڪري ٿو.

ڪنهن به موضوع تي، جن جي متعلق صحيح نموني ۾ سمجهڻ اهميت رکي ٿو. ماڻهو خواهه ڪهڙو به عقيدو رکڻ، ليڪن کين گهرجي ته ڪم از ڪم عام اعتراض کان ان کي بچائين. ڪو ڪٿي چوي ته اچو ته انهن کي سندن رايي جا اسباب سمجهايون، ته هيءَ معنيٰ اخذ ڪين ٿي ٿئي، ته رايي کي فقط طوطي وانگر ياد رکجي، ڇو جو انهن تي ڪوبه تڪرار نٿو ڪري؟ جيڪي جاميٽريءَ جو اڀياس ڪن ٿا اهي رکي ”سڌيان“ ياد نٿا ڪن. مگر انهن جي ثابتيءَ کي به سمجهڻ ٿا.

اٿين چوڻ فصول ٿيندو ته اهي جاسميتريءَ جي اسبابن کان غير واقف آهن، ڇو جو انهن اسباب جي غلط هئڻ جو ڪنهن آدم نه ڪيو آهي. اهڙي قسم جي سکيا؛ اهڙي ڪنهن به موضوع ۾ جهڙوڪ رياضي جي لاءِ، بغير ڪنهن شرط جي بس آهي. ڇا لاءِ جو اهڙي موضوع جي متعلق، هڪ سوال جي غلط پهلوءَ جي باري ۾، ڪجهه به چئي ڪين سگهيو. رياضيءَ جي سچائيءَ جي هيءَ خاصيت آهي، جو سڀ دليل هڪ طرفا آهن، نه ڪي اعتراض ڪري سگهجن ٿا. ليڪن ان هر هڪ موضوع تي، جنهن جي متعلق رايون ۾ تفاوت جو امڪان هوندو آهي. نيچرل فلاسافيءَ ۾ وري ساڳين حقيقتن جي متعلق هڪ ٻي تشريح به ممڪن هوندي آهي. هڪ اصول جي جاءِ تي ٻيو اصول نافذ ٿي سگهندو آهي. مثلاً هيليو سينٽرڪ اصول بدران جيئرو سينٽرڪ اصول ٿي سگهي ٿو. (۱) آڪسيجن جي بدران فلو جستن ٿي سگهي ٿي (۲) عتي اهو ٻڌايو ويندو آهي ته ڇو هڪ اصول صحيح آهي ۽ ٻيو غلط. جيسين ائين نه ٻڌايو وڃي، تيسين اسين پنهنجي راءِ جي سببن کي سمجهي نٿا سگهون. پر جڏهين اسين وڌيڪ منجهيل موضوعن ڏي مبذول ٿيون ٿا، جي اخلاق ۾ مذهب، سياست، سماجي تعلقات، زندگيءَ جي عملن، وغيره جهڙن منجهيل قسم جا هجن، ته پوءِ هر هڪ تڪراري

---

(1) Heliocentric & Geocentric

(2) Oxygen & Phlogiston.

راء جي دٻين جو منو حصو، اسان کي ٻڌايو آهي ته هو سدائين پنهنجي مخالف جي مقامي جو مطالعو، پنهنجي مقامي کان، جي وٽ نه، نه به ڪافي اتساه سان ڪندو هو. مقامي بازيءَ جي ڪاميابيءَ لاءِ هي شخص، يعني سسرو (Cicero) جهڙي ماڻهو جيڪي عمل ڪيو، اهو اسان کي نقل ڪرڻ جيڪائي. جيڪڏهن اسين ڪنهن به موضوع جو ان لاءِ اڀواس ڪريون، جو ان حقيقت معلوم ٿئي ته جو انسان فقط پنهنجي مقامي وارو طرف معلوم رکي ٿو، ۽ نه پنهنجي مخالف جو، سو ان مقامي مان غير واقف سمجهڻ گهرجي. اهڙي انسان جا اسباب خواه چڱا هجن ۽ انهن کي غلط ثابت ڪرڻ جي قابليت ڪنهن به نه هجي، پر چوڻ ته اهو انسان ٻئي جي سببن کي غلط ثابت ڪرڻ کان قاصر آهي. ته سمجهبو ته هو انهي اسباب جي سمجهڻ کان به ناقص آهي. کيس ڪنهن به راءِ کي اهميت ڏيڻ جو بنياد ٿي ڪونهي. سندس حالت فقط اهڙي ٿي سگهي ٿي، جو اونيڙي کان دور سمجهڻ گهرجي. پر جيڪڏهن هو خود کي مطمئن سمجهندو هجي، ته پوءِ يا ته هو اختيار ڪري جي گرداب ۾ وهي ويندو، يا ان کي چنڊڙندو، جئن سڄي دنيا ڪندي آهي، جنهن طرف ڏانهن سندس لارو هوندو، اوڏانهن لڙندو. ڪافي نه آهي ته اهڙو شخص، پنهنجن مخالفن جون دليل بازيون صرف پنهنجن استادن کان ٻڌي، ائين ڪرڻ ۾ ڇا آهي، جو هو کيس سرسري طرح مان بيان ڪندا. جنهن ۾ ان جي غلط

ثابت ٿيڻ واري ڳالهه به شامل هوندي. دليلن سان انصاف ڪرڻ جو اهو طريقو نه آهي، نه وري ان طريقي سان دلائل، انسان جي سمجهه ۾ ايندا. اهي دليل اهڙن ماڻهن جي واتان ٻڌڻ گهرجن، جو سچ سچ انهن کي مڃيندا هجن، جي انهن جي بچاءَ ۾ سچائيءَ سان وڙهن انهن لاءِ سڀڪجهه ڪن.

جڳياڻي ته هڪ انسان، انهن دليلن کي مڃائيندڙ نموني ۾ ۱ پوري پوري ڍنگ ۾ سمجهي. موضوع جي صحيح نظريي کي، جن مشڪلاتن سان ڪشمڪش ڪرڻي آهي، انهن جو سچو زور محسوس ڪري، نه ته سچائيءَ جو ڀاڱو، جو ان ۾ هوندو تنهن مان ڪو ڀائيواري ٿي ڪين سگهندو. سچائيءَ جو اهڙي حصو، دليلن ۾ جا دقت آهي، انکي قابو ڪري ٿو ۽ ان کي ڪري ٻاهر ڪري ٿو. تعليم يافته ماڻهن جو نوانوي في صد حصو، هنن حالتن ۾ هوندو آهي. بلڪ جيڪي ماڻهو پنهنجن رايي لاءِ ڏاڍي وضاحت سان بحث ڪندا آهن، اهي به هنن حالتن ۾ هوندا آهن. انهن جا نتيجا صحيح ٿي سگهن ٿا، ليڪن ڪهڙي به شيءِ، جنهن جو ڪين علم هجي، سو غلط به ٿي سگهي ٿو. ڇا لاءِ جو جيڪي ڪانئن مختلف نموني ۾ سوچين ٿا، انهن جي ذهني حالت ۾ انهن جهڙائي ڪين وڌي آهي. نتيجو ڇا آهي، ته اهڙا انسان، صحيح معنيٰ ۾ اهڙي ڪنهن به اصول کي سمجهي نٿا سگهن، جنهن لاءِ هو خود دعويٰ ڪندا هجن. اهڙي اصول جي انهن ڀاڱن کي خود اهي شخص به

ڪين سمجهن ٿا، ته پوءِ باقي جيڪي وڌيڪ هجي، ان شيءِ جي تشريح ڪيئن ڪندا هوندا؟ يا ان کي سڄو ڪيئن ثابت ڪندا هوندا؟ اهي ويچار جي ٻڌائين ته اها حقيقت، جا ظاهراً ائين ڏسڻ ۾ ايندي هجي، ته پيءُ حقيقت سان تڪرار ۾ آهي. سا ان سان ٺهي به سگهي ٿي، يا ته به مضبوط دليل، جيڪي بلڪل عيان هجن، انهن مان چو هڪ کان ٻئي کي ترجيح ڏئي؟ سچ جا سڀ پاڻا، جي هڪ مڪمل ڄاڻو ذهن جي ٺهيري کي فيصل ڪن، اهي ڌاريا آهن، انهن جي خبر نه ته ڪنهن کي ٿي سگهي ٿي، سواءِ انهن جي جن ٻنهي طرفن کي هڪجهڙو ٻڌو هوندو ۽ بغير ڪنهن به پاسخطريءَ جي، ائين ڪيو هوندو ۽ ٻنهي طرفن جا دليل، تيز کان تيز روئڻيءَ ۾ ڏنا هوندا. اخلاقي ۽ انساني موضوعن جي صحيح سمجهائيءَ لاءِ هي قاعدو ايترو ته ضروري آهي، جو اگرچ سڀني اهم حقيقتن جا مخالف هن جهان مان لڏي وڃن، ته به انهن کي خيال ۾ آڻڻ ۽ انهن کي تيز کان تيز تر دليلن سان پستي ڏيڻ ضروري آهي. اهڙا دليل وري اهڙي هڪ هوشيار وڪيل کان ڌيارڻ گهرجن، جو شيطان جو پڪو مريد هجي.

انهن ويچارن جي زور کي گهٽ ڪرڻ جي لاءِ، هڪ اهڙو مخالف، جو مباحثي ۾ آزاد هجي، چوندو ته انسان ذات جي واسطي ضروري نه آهي، ته ڏاهن ۽ فياسوفن، سندن رايي جي خلاف يا فائدي ۾ جيڪي چيو آهي، ان جي ڄاڻ حاصل ڪري، نه وري هڪ

عام انسان لاء گهربل آهي ته منجهس چالاڪ دشمن جي سڀني غلطي ۽ ڪوڙين ڳالهين کي ظاهر ڪرڻ جي قابل هجي. ايترو ئي ڪافي آهي، جو ڪو اهڙو ماڻهو هجي، جو هميشه جواب ڏئي سگهي، جو ناواقف ماڻهن کي گمراه ڪرڻ جي ڪا ڳالهه ئي نه رهي. حقيقت جي ظاهر سببن جي واقفيت جڏهن معصوم طبيعت انسانن کي پوي ٿي، تڏهن اختياريءَ تي ڪنهن يقين رکڻ، جنهن نه سڌ هوندي ائين نه ڪنهن به دقت کي حل ڪرڻ جي نه منجهن قابليت آهي ۽ نه ڄاڻ. تڏهن ائين ڪافي خاطري ڪن، ته اهڙا سڀ سوال، جي اٿاريا ويا آهن، سي يا ته اڳهه ئي حل ٿي ويا آهن، يا ته جن کي هن معاملي ۾ خاصي تربيت حاصل آهي، اهي انهن جا جواب ڏئي حل ڪندا.

موضوع جي هن نظرئي کي، جي قبول ڪجي، ته ان جي لاءِ سڀ کان وڏو جنهن شيءِ جي دعويٰ اهڙن ماڻهن کان ڪرائي سگهجي، جي سچ جي ڄاڻ تي سولائيءَ سان مطمئن هوندا آهن. اهو سچ جو ان جي يقين سان شامل هوندو آهي. ته به آزاد مباحثي لاءِ دليل ڪنهن به صورت ۾ ڪمزور نه ٿيندا. انسان ذات کي هر هڪ راءِ جو هڪ معقول يقين هئڻ گهرجي. ان اصول جو جواب بلڪل ٽيڪ ڏنو ويو آهي، مگر ان بابت ماڻهن کي يقين ڪيئن ڏياري سگهيو؟ ڇو جو جيڪي جواب ۾ گهربل آهي، اهو ٻڌايو نه ويو آهي. ٻين لفظن ۾، اگرچ اعتراض ڪندڙن کي موقعو نه

ڏٺو وڃي ته ٻڌائين ته ائين غلط آهي يا نه، ته اهو جواب  
 ڪيئن ٺيڪ ٿي سگهي ٿو؟ جي عوام خود کي ٻڌل  
 نٿو رکي، ته ڏاها ۽ فيلسوف ماڻهو جن کي ئي اهڙين  
 دقتن کي حل ڪرڻو آهي، تن کي ٻڌل رکڻ گهرجي  
 ۽ اهو به اهڙيءَ طرح جو جتي دقتون وڌيڪ منجهيل  
 هجن اتي. پر ائين ڪرڻ به تيسين ممڪن ڪونهي؛  
 جيسين انهن کي آزادانه طور نه بيان ڪيو وڃي ۽ اهڙي  
 فائدي واري روشنيءَ ۾ انجو مطالعو ڪيو وڃي؛ جهڙي  
 روشني اهي قبول ڪن. منجهيل معمن کي منهن ڏيڻ  
 جو رستو، جو ڪٽولڪ ديول کي حاصل آهي، اهو  
 نيارو آهي. اهي ڇا ڪندا آهن، جو جيڪي مندن متن  
 کي مڃين ۽ جيڪي انهن کي نه مڃين، تن جي وچ ۾  
 هڪ وڏو خليج مقرر ڪندا آهن. ٻنهي ٽولن مان ڪنهن  
 کي به آزادي ڪين هوندي ته هو ڇا قبول ڪن، مگر  
 پادري صاحب ٻنهي کي هڪٻئي جي خلاف دليلن سان  
 روشناس ڪندو آهي؛ يعني ته منڪرن جا پستڪ به  
 پڙهندو آهي. پر ان لاءِ ته انهن جا جواب حاصل ڪري  
 ڪٽولڪ ديول ۽ عام ماڻهو فقط تڏهن مدعو ڪيا  
 ويندا آهن، جڏهن ڪا خاص اجازت ملندي آهي. اهڙي  
 اجازت ڏاڍي ڏکي ملندي آهي. هيءُ فائدو هڪ مخالف  
 جي مقدمي کي به پادري لوڪن جي واسطي ايتروئي  
 فائديمند ثابت ڪندو آهي. پڻ اهڙا وسيلو به ڳولي  
 ٻڌائيندو، جو ان کي دنيا جي اڳيان غلط ظاهر ڪن.  
 ان طرح سان ڪٽولڪ جي خود کي سڀني کان اتر



سمجهندا آهن، جو ذهني ارتقا ٿيندو رهي ٿو. اگرچ ڪين  
 ذهني آزادي گهڻي حاصل نه آهي، تاهم هن اٽڪل سان  
 هو هڪ قسم جي ذهني بلنديءَ تي رسڻ ۾ ڪامياب  
 ٿي ويندا آهن. سندن ارادو به اهڙو ئي هوندو آهي.  
 آزاديءَ کانسواءِ فقط ارتقا ۽ اصلاح هڪ آزاد ۽ عظيم  
 دماغ کي تشڪيل نه ڏيئي سگهندا آهن؛ اهڙو واڌارو  
 اهڙي دماغ کي تشڪيل ڪندو، جو هڪ قابل وڪيل  
 بنجي سگهي، مگر اهي ملڪ، جتي پرائيسٽس عقيدو  
 هجي، هيءَ شيءِ حاصل نه ٿي ٿئي، خواه پرائيسٽس  
 لوڪن جو عقيدو فقط ڪاغذ مٿان هجي. ڪنهن به  
 مذهب کي اختيار ڪرڻ جي جوابداري انسان جي  
 پنهنجي مٿان هوندي آهي. ان کي پادرين جي مٿان  
 ڦٽي ڪرڻ نيڪ نه آهي. جن حالتن ۾ دنيا هينئر آهي،  
 انهن جي ڪري عملي طرح ناممڪن آهي، ته اهي  
 مڪتوبات، جيڪي فقط علما پڙهن ۽ انهن کي غير علما  
 کان به دور رکجي. انسان ذات جا استاد ۽ علما جيڪي  
 ڄاڻن ٿا، اگرچ ان کي ئي سمجهن ته پوءِ بغير ڪنهن  
 روڪ ٽوڪ جي ڪجهه به لکڻ يا شايع ڪرڻ آزاد  
 ڳالهه هجي ها.

مڃيل رايو جيڪڏهن صحيح هجن ها، ته آزاد مباحثي  
 جي غير حاضريءَ جو ڪندو اثر؛ ماڻهن کي فقط اسباب  
 کان غير واقف رکڻ تائين محدود هجي ها، ۽ ائين خيال  
 ڪيو وڃي ها ته هيءَ جي ذهني نه، ته اخلاقي خرابي  
 نه آهي، ۽ ان جو اثر ڪنهن به راءِ تي ڪين ٿو پوي.

حقيقت ڇا آهي جو، ڪنهن ڪردار جي متعلق بشرطيڪ بحث مباحثو نه ڪيو وڃي. نه فقط رابن جا سبب وسارجن ٿا، پر انهن جو مطلب ئي وساريو ٿو ويهجي، جيڪي الفاظ ان کي بيان ڪن ٿا؛ اهي ڪي به خيال نٿا ٻڌائي سگهن؛ هي ڪن خيالن کي ٻڌائين ٿا ته انهن جو هڪ حصو خيال جي بدران، اتي فقط چند محاورا وڃيو بچن، جي برزبان ياد رهيا هجن. پر جي معنيٰ ڏي ڏسو ته انهن جي فقط ڪڪڙي ۽ ڪل وڃي رهيا هوندا، ڪر ۽ ڪودو ختم هوندو. انسان ذات جي تاريخ جي جنهن باب ۾ هيءَ حقيقت ظاهر آهي، انکي سچائيءَ سان پڙهيو ٿي ڪين ٿو وڃي، نه وري ان تي ڪو فڪر ڪيو ٿو وڃي.

هر هڪ اخلاقي اصول ۽ مذهبي تجربي ۾ هي ڳالهه رقمطراز آهي، اهي سڀئي معنيٰ ۽ قوت سان پرڻا پيا آهن. مگر اها معنيٰ ۽ قوت رڳو انهن لاءِ آهي، جن انهن کي وجود ڏنو؛ زياده ته انهن جي ناعين لاءِ آهي. انهن جي معنيٰ کي پوري پوري قوت سان محسوس ڪجي، ۽ شايد هڪ پرپور ڄاڻ ۾ سمجهجي. ته ائين فقط ان حالت ۾ ٿئي ٿو، جڏهن ان اصول يا مذهبي فرقي کي ٻين تي فوقيت نٿي ملي. اهڙي فوقيت حاصل ڪرڻ لاءِ، اصولن ۽ مذهبي فرقن جي وچ ۾ ڪشمڪش جاري رهي ٿي. آخرڪار هڪ اصول يا فرقو غالب پوي ٿو. پوءِ اهو هڪ ”عام رايو“ بڻجي پوي ٿو. يا ان جي ترقي ختم ٿي وڃي ٿي ۽ جيڪو ميدان هن

سر ڪيو آهي، ان تي ته هو قابض رهي ٿو، مگر ان  
 کان وڌيڪ پڪڙجڻ ڇڏي ڏئي ٿو. هنن نتيجن مان  
 جڏهن ڪوبه نتيجو ظاهر ٿيندو آهي، ته پوءِ موضوع  
 تي جو تڪرار هوندو آهي، اهو ڀرو ٿي آخرڪار ختم  
 ٿي ويندو آهي. ان جي جاءِ تي وري هڪ اصول کڙو  
 ٿي پوندو آهي. اهڙو اصول، اگرچ هڪ مڃيل رايو نه  
 به هوندو آهي، تاهم جن به ان کي قبول ڪيو هوندو،  
 انهن جي واسطي اها هڪ موروثي ڳالهه ٿي پئي هوندي  
 ۽ نه اهڙي ڳالهه جيڪا پوءِ اختيار ڪئي ويندي آهي.  
 اهڙن اصولن جي باري ۾ هڪ اصول ڇڏي ٻئي کي  
 مڃڻ، مڃيندڙ جي خيال ۾ ٿوري جڳهه والاريندي آهي.  
 اهڙو انسان، انهن اصولن جو پوءِ دنيا جي خلاف دفاع  
 ڪندو آهي، ۽ يا ته دنيا کي ڦاٽل بنائيندو آهي، يا ته  
 پوءِ جوش ڀرو ڪري ماٺ ٿي ويهي رهندو آهي. پوءِ  
 جيڪي ان جي خلاف هوندا آهن، انهن کي به دليل  
 ڏئي تنگ ڪرڻ کان قاصر هوندو آهي. هن هنڌ کان  
 وٺي سمجهبو ته ان اصول ۾ ڇا زنده قوت هئي، ان  
 جو زوال شروع آهي. سڀني فرقن جي علمائن کي اڪثر  
 ڪري ڏسبو آهي، ته هڪ دقت جي شڪايت ڪندا  
 آهن. اها هيءَ، جو جن ماڻهن ۾ يقين هوندو آهي، انهن  
 جي دليل ۾ اهو حقيقت جو نيڪ ڊپ جا ڳاڙو کان  
 قاصر ٿين ٿا. ڇو جو اهو ڊپ ماڻهن جي احساس ۾  
 جڳهه ٺاهي ٿو ۽ سموري همت چلت مٿان اختيار حاصل  
 ڪري ٿو. مگر جڏهن هڪ فرقو، محض پنهنجي زندگيءَ

کي برقرار رکڻ جي لاءِ، جدوجهد پيو ڪندو آهي،  
 تڏهن اهڙي قسم جي وقت اصل ڪين ڏسڻ ۾ ايندي  
 آهي. اهڙي جهاد ۾ جيڪي هٿن کان به هٿان مجاهد  
 هوندا آهن، تن کي به خبر هوندي آهي، بلڪ محسوس  
 ڪندا آهن، ته هو چاجي واسطي وڙهي رهيا آهن. پنهنجي  
 ۱۱ ٻن جي اصول ۾ جو فرق هوندو آهي، آهي انکي به  
 محسوس ڪندا آهن ۽ هر هڪ عقيدتي جي زندگيءَ واري  
 وقت جي اندر، ڪيترائي اهڙا انسان ملندا آهن، جن  
 پنهنجي اصول جي بنياد کي، پنهنجي خيالن جي هر هڪ  
 تصور ۾ ڏٺو هوندو، انهن کي توريو نڪيو به هوندو،  
 ۽ هر هڪ اهم حالت مهل ائين ڪيو هوندو ۽ ڪردار  
 جو پورو پورو اثر جو اهڙي عقيدتي ۾ يقين رکڻ سان  
 دلين ۾ پيدا ٿيندو آهي، جانچيو هوندو. جڏهن به اهڙو  
 عقيدو موروثي ٿيو هوندو، جڏهن انکي ماڻهن ڦڙڻائي  
 سان نه، مگر مستقي سان مڃيو هوندو. ٻين لفظن ۾  
 ته جڏهن ذهن کي اهڙيءَ طرح مجبور نه ڪيو ويو  
 هوندو، جهڙو پهرين ڪيو ويو هو، ۽ ان جي قوت  
 کي جن سوالن کي قبول ڪيو ويو هو تن جي استعمال  
 لاءِ نه ڪيو ويو هو، ته ڇا ٿو ٿئي جو اعتقاد نه فراموش  
 ٿيو وڃي، باقي وڃيو رسومات بچين. پوءِ اهڙي اعتقاد  
 کي فقط ان لاءِ مڃڻو ٿو پوي، جو جن ته ان کي  
 خيال ۾ محسوس ڪرڻ هڪ ضروري شيءِ هجي ۽ ان  
 کي هر هڪ تجربتي ۾ پيو آزمائبو، تانجو انجو لاڳاپو  
 ماڻهوءَ جي اندروني زندگيءَ سان ختم ٿي ويندو آهي.

هن دور ۾ اڪثر ڪري اهڙيون حالتون ڏٺيون ويون آهن، جو عقيدو نه موجود هوندو آهي. مگر اهو ذهن کان ٻاهر هوندو آهي. ڇاڪاڻ جو اهي سڀ تاثيرات جي انسان جي فطرت جي بلند حصن سان مخاطب ٿين ٿا. انهن کي اهڙو عقيدو سخت ڪيو پند پهن ڪيو ڇڏي. پنهنجي زور کي ڪنهن به زنده يقين سان ظاهر ڪرڻ کان قاصر ٿيو پوي، پوءِ دل يا دماغ جي لاءِ ڪجهه ڪرڻ کان عاجز ٿيو پوي. بلڪ پوءِ ماڻهو جي دل و دماغ جي لاءِ هڪ چوڪيدار ٿيو بيهي ٿو، ۽ ٻيءَ ڪنهن به ڳالهه کي دخل ڏيڻ نٿو ڏئي.

ڪيتريءَ حد تائين اهي اصول جي ذاتي طرح انسان جي ذهن تي گهرا نشان ڪن ٿا، اني مرده يقينن وانگر رهڻ گهرجي؟ خواه انهن کي انسان جو تصور ڪڏهن خيال ۾ به نه آئي؟ ناهم احساسات ۽ ڄاڻ، اهڙيءَ طرح سان مثال ڏين ٿا، جهڙيءَ طرح سٺن عيسائين جي اصولن کي هڪ اڪثريت مڃي ٿي، منهنجو اشارو آهي ته اهو جيڪي سڀ ديوليون مڃين ۽ جيڪي سڀ فرقو قبول ڪن، يعني جيڪي پهالا ۽ نڪتا نئين عهدنامي ۾ آهن ۽ جن کي ڏاڍو مقدس سمجهيو وڃي ٿو، ۽ جيڪي ڪرسچن آهن، اهي انهن کي قانون ڪيو ٿا مڃين. ناهم ڪو هڪ ڪرسچن پنهنجي همت چلت کي انهن قانونن جي مطابق نه ته هلائي ٿو ۽ نه وري آزمائي ٿو. هو جڏهن ان درجي جي ڳالهه ڪري ٿو، تڏهن فقط ان لاءِ ڪري ٿو، نه سندس ملڪ جو دستور آهي.

يا سندس جماعت يا مذهب جو ”چالو“ آهي. اهڙيءَ طرح سان هنڪي هڪ طرف اخلاقي پهاڪن جو سٿو ملي ٿو. جنهنڪي هو ”خدائي ڏاهپ“ سمجهي ٿو، ٻا پنهنجي حڪومت جو قانون تصور ڪري ٿو، ٻئي طرف سمجهي ٿو ته اهي روزمره جي نينرن ۽ هلٽ چلت جا دستور آهن؛ جن سان اهي پهاڪا ڪجهه قدر متفق ٿين ٿا. پر ٻيا جي ايترو گهڻو متفق نٿا ٿين، اهي ته وري پهاڪن جائي مخالف ٿيو پون. تاهم سرسري نظر سان ڏسو ته اهي سڀ ڪرڇن عقيدتي ۽ دنياوي زندگيءَ جي نفعن ۽ نسخن جي وچ ۾ هڪ قسم جو ميلاپ آهن. اهڙن درجن ۽ پيمانن جي پهرين ٽولي کي هڪ نصارو سر تسليم ڪري ٿو، مگر ٻئي قسم جي هو صحيح معنيٰ ۾ تعبيداري ڪري ٿو. سڀ ڪرستان مڃين ٿا ته جيڪي غريب ۽ نهڻا آهن، انهن تي ڏيڻ جي رحمت آهي ۽ انهن سان دنيا غلط نموني ۾ هلٽ هلي آهي، ۽ ائين مڃين ٿا ته هڪ ٽونگر ماڻهو لاءِ خدائي مملڪت داخل ٿيڻ اهڙو ڏکيو آهي، جهڙو آڻ جي سٺيءَ جي پاڪي مان مٿس. اهڙن ڪرستانن کي گهرجي ته ٻين کان حساب ڪتاب نه وٺن، جو سڀاڻي انهن کان به حساب ورتو ويندو. انهنڪي ڪڏهن به سندن ڪٽڻ نه گهرجي، انهن کي پنهنجي پاڙيسريءَ کي ائين سمجهڻ گهرجي، ڇڻ ته هو انهن جهڙو آهي. اکرچ سندن لبادو ڪو شخص چورائي ته کين گهرجي ته پنهنجو نيم تنو به ان کي ڏئي ڇڏين، جنهن کي فردا

جو خيال چئجي، اهو انهن کي نه عنڻ گهرجي. انهن جي لاءِ سچو هئڻ انهن ۾ آهي، جو جيڪي به اٿن سو غربا ۾ تقسيم ڪري ڇڏين، هاڻي جڏهن اهي چون ٿا ته، ”اسين ته هنن سڀني ڳالهين ۾ يقين رکون ٿا،“ تڏهن هو ڪوڙ ڪونه ٿا ڳالهائين ڪو شڪ نه آهي ته هو انهن کي سچين ٿا مگر ”گردن وگهڻ فرق دارد“ خواه ان ڳالهه تي بحث نه ٿيو هجي پر اهو زنده اعتقاد جو هلت چلت کي سينگاري ٿو. ان سي باري ۾ اهڙن اصولن کي نصارا فقط تيسين ٽائين مڃين ٿا، جيستين ٽائين انهن تي عمل ڪرڻ سندن لاءِ آسان آهي. اصول ته اهڙا ڪارائتا آهن جو انهن سان دشمن ڪي مات ڪري سگهجي ٿو. ۽ ائين به سمجهيو ويو آهي، ته انهن اصولن کي پنهنجا سبب ٺاهي اڳيان رکيو ويندو آهي، ۽ پوءِ ڪو واکاڻ جو ڪو ڪم ڪيو آهي. پر جيڪڏهن ڪو ماڻهو ياد دهائي ڪري، ته اهي ٻه ڪا اهڙيون ضروري ڳالهيون ٻڌائين ٿا، جن کي ڪرڻ جو فقط گمان به نٿو ڪري سگهجي، سواءِ ڪنهن نااندي جي اهڙن غير مقبول ڪردارن ۾ شمار ڏجي ٿو. جي فقط ٻين ماڻهن کان بهتر سمجهن ٿا. انهن اصولن جو اثر، عام تي اصل ڪونهي. انهن جي لاءِ منجهن ڪابه وقعت ڪانهي. اهڙن انسانن کي فقط انهن اصولن جي ”سر“ سان محبت آهي، کين اهڙا احساس ڪين آهن، جو الفاظ مان نڪري عمل ٽائين رسن. انسان جي ذهن کي مجبور ڪن ته انهن کي قبول ڪن، انهن کي

قاعدي سان درست ڪن. جڏهن به ڪنهن همت جي  
هلع جو ذڪر ٿئي ٿو، تڏهن هو ”فلان“ يا ”فلان“  
لاءِ تھارين ٿا ته کين صحجهائي ته خود عيسيٰ کي ڪهڙيءَ  
حد تائين مڃين؟ ڪهڙيءَ حد کانپوءِ نه مڃين.

اسين ڪافي خاطري ڪريون ته اوائلي ڪرستانن  
سان اها حالت نه هئي، مگر انهن جي حالت ٻي هئي.  
پر جي ائين هجي ها ته نصرانيت چند حقير يهودين  
سان شروع ٿي ايترو گهڻو هرگز نه پکڙجي ها، ۽ نه  
وري روم جي شهنشاهت جي مذهب ۾ دخل ڪري  
سگهي ها. جڏهن سندن دشمن چيو هو، ”ڏسو، ڏسو  
هي نصارا ڪيئن نه هڪٻئي تان فدا پيا ٿين.“ اهڙو  
اشارو ته اڄڪلهه ڪير به نٿو ڪري. تڏهن انهن کي  
پنهنجي عقيدي جي اهڙي صاف معنيٰ ڏسڻ ۾ ايندي هئي،  
جو ان کان پوءِ ڪڏهن به ڏسڻ ۾ ڪين آئي. هن  
خسيس ڳالهه جي نصرانيت احسانمند آهي، ڇاڪاڻ جو  
اڄڪلهه هوءَ پنهنجين حدن کي پکيڙڻ کان قاصر آهي،  
۽ ارڙهن صدين جي گذري وڃڻ جي باوجود اها فقط  
يورپ تائين محدود آهي. بلڪ جيڪي نصارا پنهنجي  
مذهب تي پختا آهن ۽ اصول وارا آهن، اهي انهن اصولن  
ڏانهن ڏاڍيون معنائون مبذول ڪندا آهن. عام طرح  
سان ائين ٿيندو آهي ته جو حصو سندن دماغن ۾ گهڻو  
ڦڙت هوندو آهي، اهو سو هوندو آهي جنهنکي ”ڪالون“  
يا ”نوڪس“ جنم ڏنو هو [۱] هنن جي دماغن ۾ عيسيٰ



وارا مقولا موجود هئا، پر انهن جو اثر فقط ايترو هو، جيترو ڪنهن به ڳالهه کي، جا وڻندڙ هجي. ٻڌڻ ۾ هوندو آهي. ڪو شڪ ڪونهي ته ڪيترائي سبب آهن، ته جيڪي اصول هڪ فرقي لاءِ تعويذ جي حيثيت رکڻ ٿا، اهي پنهنجي قوت کي ڪافي گرفت سان جهلين ٿا، بنسبت انهن اصولن جي، جي سڀني پيچيل فرقن لاءِ عام آهن. آخرڪار پادري صاحب ايتري زحمت گوارا ڇو ڪن ته انهن جي معنيٰ زند. رهي؟ مگر هڪ سبب آهي، جنهن جي ڪري ڪي خاص اصول وڌيڪ پڇا ڳاڇا جا مرڪز ٿين ٿا، انهنڪي مخالفن کان اڪثر بچائي رکيو ويندو آهي. پر جڏهن ڏسندا آهن ته ميدان تي ڪوبه مخالف ڪونهي، تڏهن پادري صاحب ۽ سندس شاگرد ٻئي رڳو ننڍون ڪندا آهن.

سڀني روايتي اصولن جي متعلق، جن جو تعلق ڏاهپ سان، يا زندگيءَ جي علم سان، يا اخلاق يا مذهب سان هجي. عام طرح سان ساڳي ڳالهه هوندي آهي، زندگيءَ جي عام رايي سان، ڪيترين ئي ٻولين ۾ ادب موجود آهي. زندگي ڇا آهي؟ خود کي ڪيئن هلائجي؟ اهڙا رايو جن جي سڀڪنهن کي سٺ آهي. جن کي هر هڪ مڃتا سان ٻڌندو آهي ۽ دهرائيندو آهي. انهن کي حقيقت ڪري سمجهيو آهي. تاهم اسان مان ڪيترن ئي ماڻهن کي انهن جي معنيٰ جي سٺ ڏهن پوندي آهي، جڏهن ڪو تلخ تجربو درپيش ايندو آهي. جڏهن ڪنهن غير متوقع مصيبت، يا ڪمبختيءَ کان مجروح ٿي، هڪ

انسان پنهنجي دماغ مان ڪو پهڪو، يا هڪ عام مقولو ياد ڪري ٿو، جو سندس سمجھي ڄمار ۾ هڪ ساٿي ٿي رهي ٿو، ته ان جي معنيٰ جهڙي تڏهن روشن ٿي هوندي. اهڙي اڳي ڪڏهن روشن ڪين ٿي هوندس. اها معنيٰ اگرچ تڏهن معلوم ٿئي ها ته هو ان آفت ۾ نه ڦاسي ها جنهن کان مقولو ياد آيو هئس؛ يقيناً ان جا اسباب آهن خواه ان تي بحث ٿئي يا نه. اول ته ڪيتريون ئي حقيقتون اهڙيون آهن، جن جي معنيٰ تيسين سمجهه ۾ نٿي اچي، جيسين ڪو شخصي آزمودو نه اسان کي معلوم ڪرائي، پر هنن الفاظ جي معنيٰ سمجهڻي گهڻي سمجهي ٿي، تيئنو معلوم ٿئي ٿو ته جيڪڏهن انسان انهيءَ جي سڀني پهلوئن تي بحث ڪرڻ جو عادي هجي ۽ اهڙو بحث انهن مان هجي، جن ان کي ڀلي ۽ ڀڻ سمجهيو هجي. انسانن جي غلطين جو اڌ سبب اهو به هوندو آهي، جو جڏهن ڪنهن شيءِ جي متعلق هو شڪي نه هوندا آهن؛ تڏهن ان تي ويچار ڪرڻ ڇڏي ڏيندا آهن. اها انسانن جي خطرناڪ عادت آهي. اڇڪلاه جي هڪ اديب، ان کي ڏاڍو ٺيڪ طرح بيان ڪيو آهي، يعني ته ”اها آهي هڪ فيصلي ڪيل راءِ جي اگهور نڊ.“ سوال ٿي سگهي ٿو ته صحيح عالم جي لاءِ اتفاق راءِ جي غيرحاضريءَ ۾ ڪهڙو ضروري شرط ٿي سگهي ٿو؟ ڇا، انسان ذات جو ڪو حصو رڳو غلطيون ڪري ٿاڪه حقيقت کي حاصل ڪري سگهجي، ائين ضروري آهي؟ ڇا، جڏهن هڪ عقيدو، عوام جو اعتراف حاصل

ڪري ٿو، تڏهن اهو صحيح ۽ ضروري سڏي سگهجي؟  
 ڇا، هڪ مسئلي جي مڪمل ڄاڻ نٿي ٿي سگهي، جيسين  
 ان جي متعلق ڪو شڪ نه هجي؟ جڏهن انسان ذات  
 هڪ حقيقت کي متفق ٿي مڃي ٿي، ته جا حقيقت  
 آهي، منجهانئس نابود ٿيو وڃي؟ اڃا تائين ته ائين  
 سيڪاريو ويو آهي، ته دماغ جي فلاح لاءِ اعليٰ کان اعليٰ  
 نتايج ۽ بلند مقاصد هن ڳالهه ۾ لڪل آهن، ته انسان  
 ذات کي وڌيڪ کان وڌيڪ متحد ڪيو وڃي، ته هو  
 سڀني اهم اشياءَ جو اعتراف ڪري. ٻيلا جنهنڪي دماغ  
 جهڙي، اهو نيسين موجود هوندو آهي. جيسين ان پنهنجي  
 مقصد کي نه حاصل ڪيو هجي؟ ڇا، هڪ فتح جو  
 ڦل، جڏهن فتح مڪمل ٿي وڃي ٿي، تڏهن ختم ٿي  
 ويندو آهي؟

مان اهڙيءَ ڪنهن به ڳالهه لاءِ ”هائو“ ڪين ٿو  
 ڪريان. جيئن انسان ذات ترقي ڪندي ويندي، تيئن  
 اهڙن اصولن جو تعداد، جنکي ماڻهو مشڪوڪ نٿو  
 ڇڏجي، يا هن تي تڪرار نٿو ٿئي. اهي وڌندڙي رهندا.  
 جيڪي اهڙيءَ حد تي رسيا هوندا، انهن جو مقابلو  
 ڪوبه نه هوندو، ۽ انسان ذات جو فلاح حقيقتن جي  
 ڳڻپڙپڙي جي ڳهڻائيءَ سان توريو ويندو. هڪ سوال  
 کانپوءِ ٻئي جي وچ ۾ تڪرار ٿئي ٿو، ان جي  
 وچ ۾ مهلت، اهم واقعات مان هڪ آهي. جنهنجي ڪري  
 راءِ پختي ٿي ٿئي. اهڙي پختگي، صحيح راءِ جي حالت  
 ۾ به اهڙي مفيد آهي جهڙي غلط ۽ خطرناڪ راءِ جي

حالت ۾، مختلف راین جي حدن جو هن طرح رفتي رفتي سوڙهو ٿيڻ، لفظ جي معنيٰ جي ٻنهي نمونن ۾ ضروري آهي، ڇا لاءِ جو ائين لازمي ۽ اثر آهي، جنهن جي ڪري اسان مڃڻ لاءِ تيار نه آهيون، ته انهن جا سڀئي نتايج فائديمند هوندا. هڪ حقيقت ۾ جو جئرو جا ڪندو خطرو آهي، انکي ۽ انهن جي امداد جي نقصان کي اکرچ عبور ڪرڻ محال آهي، تاهم اها ڪا اهڙي خاصي نه آهي جنهنکي عالمگير اهميت نه هجي؛ خواه ان کي شرحوار ڪرڻ، يا ان جو دفاع ڪرڻ درڪار آهي. جتي اهڙي قسم جو فائدو حاصل نه هجي، ته آءٌ سمجهندس ته انسان ذات جا معلم ۽ پادري ڪوشش ڪن ۽ انجو بدل هٿ ڪن ۽ اهڙي ڪا تجويز، جا سوال جي دقتن کي پٽندڙ جي ڪنن تي آڻي، سو به اهڙيءَ طرح چڻ ته اهي هڪ مخالف سورسي جي زور تي آيون هجن، جو مذهب بدلائڻ لاءِ ماندو ٿجي.

مگر هن مقصد جي لاءِ آڀاءُ ڳولڻ بدران، اسانجي استادن ۽ پادرين وٽ جيڪي آڀاءُ هئا، اهي به هنن هٿان وڃائي ڇڏيا. افلاطون جي مڪالمن ۾، سقراط جو علم منطق، جنهنکي ڏاڍي شان سان تشييل ڪيو ويو آهي. اهو به ساڳئي بيان لاءِ آڀاءُ هو، اهي مڪالسا فاسفي جي عظيم سوال تي انڪاري مباحثا هئا، جنکي ڪمال فن سان لکيو ويو هو، تاهم ان هر هڪ شخص کي، جنهن ڄاتل راین کي اختيار ڪيو هجي، خواه موضوع جي کيس مدد نه به هجي، مطمئن ڪري. مگر

اڃا تائين سقراط، پنهنجن اصولن کي ڪا خاص معنيٰ نه ڏني آهي، حالانڪ هو انهن جي دعويٰ ڪندو هو، اسين ماڻهو پنهنجي لاعلميءَ جي ڄاڻ جي باوجود هنڪي ائين چئي سگهون ٿا ته، کيس هڪ شيءِ جي گهرج هئي. اهو هو پختو اعتقاد ه جو پنهنجن اصولن جي معنيٰ انهن جي شهادت جي پو تي مدار رکندو هو. انهيءَ مان مراد هيءَ هئي ته هڪ طالبعلم کي پنهنجيءَ راءِ جي ڄاڻ هئڻ گهرجي. ان ڄاڻ مان مخالف راءِ کي پروڙي. کيس اهڙي قابليت هئڻ گهرجي، جو هڪ راءِ جا اسباب عمل ۾ آڻي سگهي. ٻي راءِ کي ڪوڙو ڪري. هي مقابلا جيڪي آخر ۾ بيان ڪيا ويا آهن، انهن ۾ شڪ ناهي ته هڪ اهڙو عيب هو، جنهن کي سڌارڻ تقريباً ناممڪن هو. ڇاڪاڻ ته جنهن هنڌ ڏانهن اپيل ڪئي ٿي وئي، اهو عقل کان نه مگر اختياريءَ کان ورتو ويو هو. ازانسواءِ جڏهن ته اهي مقابلا ذهن جي لاءِ تربيت هوندا هئا، تنهنڪري اهي ان طاقتور زبان کان گهٽ ٿي هئا، جنهن سقراط وارو دماغ بنايو هو. هنن ٻنهي جو موجوده ذهن مشرور آهي ۽ خواه اعتراف ڪري يا نه، پر موجوده تعليم جو نمونو ذري جيترو به هنن ٻن سان تعلق نٿو رکي. اهو انسان جو پنهنجا سڀ مشورا يا ته استاد کان، يا ڪتابن مان حاصل ڪري ٿو، اهو خواه طوطي وانگر ياد نه ٿي ڪري، ته به کيس ٻنهي طرفن جي ٻڌڻ لاءِ، ٻڌل سمجهي ڪين ٿو سگهجي، مفڪرن لاءِ به نه آهي

تہ ٻئي طرف سمجھن. ڪوبہ ماڻهو پنهنجيءَ راءِ جي  
 بچاءَ ۾ جيڪي چوي، ان جو سڀ کان ڪمزور حصو  
 اهو آهي، جنهنڪي پنهنجن مخالفن جي لاءِ هو هڪ  
 ڍال تصور ڪري ٿو. اڄڪلهه جو تہ فئشن آهي ”ناڪاري  
 منطق“ جي گهٽتائي ڪرڻ. ناڪاري منطق، جو لکيت  
 ۾ ڪمزوريءَ جي نشان دهي ٿو ڪري ۽ عمل ۾ صحيح  
 حقيقت کي قائم ڪرڻ کان سواءِ غلطيءَ جي نشاندهي  
 ڪري. اهڙي ناڪاري تنقيد خواه نتيجن ۾ ڪمزور  
 ڇو نه هجي، مگر هڪ اعتقاد کي، يا صحيح ڄاڻ کي  
 حاصل ڪرڻ جي صورت ۾، جيستائين ماڻهن کي منظم  
 قسم جي تربيت نه مليل هوندي، تيستائين انهيءَ کي  
 گهڻو اهم ڪين سمجهبو. سواءِ رياضي ۽ طبيعيات جي  
 ويچار جي محڪمن جي، ڪنهن به ماڻهوءَ جي راءِ،  
 ڪنهن ٻئي موضوع تي ”ڄاڻ“ سڏائڻ جي قابل نٿي  
 ٿئي. پر اهڙن ويچارن جي صورت ۾ به وڏا مفڪر ٿورا  
 هوندا. ذهني سراسري پڻ گهٽ هوندي. يا نه ائين  
 ٿئي جو اهو ماڻهو، پنهنجي مٿان مجبوراً ڪري، يا ته  
 پنهنجو پاڻ ان تمام ذهني پيچري مان، جو مخاطب راءِ  
 رکندڙن سان بحث لاءِ گهربل هوندو آهي، پارو هجي.  
 تنهنجي ڪري جڏهن اهڙي ڳالهه غير حاضر هوندي آهي،  
 تڏهن انکي پيدا ڪرڻ خواه ڏکيو ڇو نه هجي پر  
 ضروري هوندو آهي. ائين ئيڪ نه آهي ته جڏهن پاڻمرادو  
 انکي آڇ ٿيندي هجي، ته ان کي ڇڏي ڏجي؛ سو  
 جيڪڏهن اهڙا انسان موجود هجن، جي مڃيل راءِ تي

ٺڪرار ڪن يا اهي ائين ٽڏهن ڪن جڏهن قانون يا رايو کين اجازت ڏئي. نه اسانکي انهن جو شڪريو بجا آڻڻ گهرجي. خوش نجي ته ڪو مڙيوئي آهي. جو جيسين اسين ڪجهه ڪريون، تيسين ائين ڪرڻ ٿو گهري. ڇو جو اسانکي پنهنجي اعتقادن جي سچائيءَ ۾ شڪ هوندو آهي، سو جي اسانکي انهن اعتقادن جي صداقت ۽ پختگيءَ لاءِ ڪو لحاظ هجي ها ته پنهنجي لاءِ ائين ڏاڍي محنت سان ڪريون ها.

اڃا تائين ته اسان ائين چوندا سين ته اهو هڪ مکيه سبب آهي، جنهنجي ڪري جي رهن جي جهڙائي آهي ته پاڻ فائدو آهي، ۽ تيسين ائين هلندو ايندو جيسين انسان ذات ذمعي فلاح جو هڪ اهڙو لڪلنگهي ٻار پئي. جو موجوده وقت ۾ هڪ ڏورانهون ڏيهه ڏسڻ ۾ اچي ٿو. اڃا تائين ته اسان فقط ٻن امڪانن جو جائزو ورتو آهي، جو رايو مڃيل آهي سو ڪوڙو به ٿي سگهي ٿو. يعني ته ڪو ٻيو رايو آهي، جو صحيح ٿي سگهي ٿو. يا ته وري مڃيل رايو صحيح آهي ۽ مخالف ۾ ڄا غلطي آهي، ان سان تصادم ضروري آهي، جو ان جي صداقت کي صحيح طرح سان معلوم ڪجي. پر انهن ٻنهي حالتن کانسواءِ هڪ ٻي حالت به آهي، جا وڌيڪ عام آهي. يعني جڏهن ٻئي متضاد اصول، بجاءِ ان جي جو هڪ صحيح ۽ ٻيو غلط هجي. صداقت مان هڪجهڙا ڀاڱي ڀاڱيوار هجن ته غير موافق راءِ کي جيڪا

صداقت پاڇيءَ طور بچيل آهي، اها موجود ڪرڻي هوندي  
 آهي. ڇو جو مڃيل رايو، ان جو فقط ڪو حصو شامل  
 رکندو آهي. اهڙا موضوع جنکي حواسن سان ڇهي نٿو  
 سگهجي، تن تي عام رايو عموماً غلط نه هوندا آهن.   
 پر سراسر صحيح به ڪو ورلي هوندا آهن. اهي حقيقت  
 جو هڪ جزو هوندا آهن، بعضي اهو جزو گهڻو ۽ بعضي  
 ٿورو هوندو آهي. انکي سچ جي ڪري ئي وڌايو ويندو  
 آهي، يا منجهايو ويندو آهي ۽ ان کان الڳ ڪيو  
 ويندو آهي. گهربل نه ائين آهي، جو هي جزا سچ سان  
 گڏ هجن. محدود هئڻ ڪپڻ. اهڙا رايو، جن کي مڃڻ  
 ڪفر آهي، سي بعضي دٻايل ۽ فراموش ڪيل حقيقتون  
 به هوندا آهن. اهي يا ته پنهنجين زنجيرن کي ٽوڙي،  
 سچ سان پرڇاڻ ڪرڻ چاهيندا آهن، يا ته هڪ مخالف  
 وانگيان ان جو مقابلو ڪندا آهن. پنهنجي پاڻ کي  
 سرفراز رکندا آهن، سمجهه ته اهي رايو سچي سچ آهن.  
 اهڙي ڳالهه عموماً ٿيندي رهندي آهي، جو انسان-ي  
 دماغ آهي ئي اهڙو. کيس گهڻ طرفو ۽ ڪم طرفو  
 قانون، نياريون شيون ڏسبيون آهن. جنهنڪري راءِ جي  
 باري ۾ انقلاب ايندا آهن. حقيقت جو هڪ حصو  
 خاموش ٿي ويندو آهي، ۽ ٻيا حصا پرجوش ٿي ويندا  
 آهن، بلڪه جنهنڪي ترقي چئبو آهي، اها هڪ حقيقت  
 کي ڪڍي ٻيءَ کي ان جي جاءِ تي آڻي ٿي. اها به  
 اڻپوري هوندي آهي. هن ڳالهه ۾ جيڪو واڌارو ٿئي  
 ٿو، سو اهو آهي، جو حقيقت جو هڪ نئون حصو.



پهرين کان وڌيڪ درڪار سمجهجي ٿو. اهو وقت جي گهرجن سان زياده ٺهڪيل ٿئي ٿو. مڃيل ۽ چالو رابن جو هڪ طرفو ”گن“ آهي، جو اگرچ صحيح بنياد تي بهي نه هر هڪ رايو، جنهن ۾ ڪجهه نه ڪجهه سچ هجي، جنهنڪي عام راءِ نظرانداز ڪيو هجي، انڪي ته بلڪ وڌيڪ قيمتي شيءِ سمجهڻ گهرجي. ان جي ساحت ۾ خواه غلطي يا مونجهاري کي دخل ڇو نه هجي، انسانن جي معاملن جو ڪوبه هوشيار قاضي پنهنجي پاڻ کي ٻڌل محسوس نه ڪندو، ڇاڪاڻ ته جيڪي خيالات سچ کي بلند ڪن، سي جيڪي اسين ڏسون ٿا انڪي نظرانداز ٿا ڪن، ان لاءِ غصو ڪجي. هو غالباً خيال ڪندو ته جيستائين عام حقيقت هڪ طرفي آهي، تيستائين گهرجي ته اها حقيقت، جا عام نه هجي، ان جا به ڪا طرفا دعويٰ دار هجن. ائين ڪرڻ همت جي ڳالهه آهي، ۽ بلڪل صحيح آهي. ته اهڙو توجه جو بي دليو هجي، انڪي مجبور ڪيو وڃي ته ڏاهپ جي اهڙي حصي ڏانهن متوجه ٿئي، جو خود اعلان ڪري ته اهو حصو نه پر سڄو آهي.

اهڙيءَ ريت ارڙهين صديءَ ۾ تقريباً سڀئي تربيت يافته ۽ غير تربيت يافته ماڻهو، جنڪي هو پويان هلائيندا هئا، سڀئي جديد سائنس، سماعت ۽ فلسفي جي عجائب تهذيب جي گرداب ۾ غرق هئا. ازانسواءِ دور جديد ۽ دور قديم جي ماڻهن جي وچ ۾ ڪا مخالفت هئي، ان

کي وزن ڏيندي، هن اعتقاد ۾ خوش ٿيا، ته جيڪو به  
 اعڙو اختلاف هو. اهو سڀ سندن ئي فائدي ۾ هو. پڻ  
 روسو [۱] جي لڪل حقيقت، هڪ قسم جي فائدي  
 واري نڪاء سان ٻه گولي جمان ڦاٽي پئي هئي. اهو ٻه  
 انهن جي بلڪل وچ ۾ ڦاٽو هو ۽ ان يڪطرفي راء جي  
 مجموعي کي پرزا پرزا ڪري ڇڏيو. پوءِ حمڪي جزا  
 ان مان ٺهيا، انهن کي ٻيو مصحاحو لائي دوباره تشڪيل  
 ڪيو ويو، جا پهرين کان بهتر هئي. ائين هرگز نه  
 آهي، ته جيڪي راءيا موجود هئا اهي روسو جي راءين  
 کان صداقت ۾ دور هئا، بلڪ اهي وڌيڪ ويجهه هئا.  
 انهن ۾ صحيح حقيقت گهڻي انداز ۾ هئي ۽ غلطي  
 گهٽ انداز ۾. هر صورت اهو روسو جي اصول ۾  
 مضمر هو، ان جي راء سان گڏ لهواري ۾ لڙهندو  
 هليو. اهڙين حقيقتن جو هڪ وڏو تعداد جو عوام جي  
 راءين جي تقاضا هو. راء جي اها وڻر جڏهن چوٽ  
 چڙهي لٿي، تڏهن جيڪي پوئتي ڇڏيو هو سو بس اهوئي  
 هو. سادي زندگي گذارڻ جي بزرگي، هٿرادو معاشرتي  
 جي لغام جو ٽپندڙ، غير اخلاقي ۽ ڪمزور ڪن اثر  
 اهڙا خيال آهن، جو جڏهن کان روسو هٿ ۾ قلم کنيو  
 تڏهن کان اکرچ اهي مهذب دماغن مان سو في صدي  
 غائب نه ٿيا هئا، تاهه پنهنجي وقت تي اثر ظاهر  
 ڪري رهندا. خواه في الحال اهي خودکي مڃائڻ اعڙو  
 ضروري سمجهي رهيا آهن، جهڙو هميشه سمجهندا هئا.

[۱] Rousseau فرانس ملڪ جو مشهور مفڪر

اهي خود کي افعالن جي رستي مڃائيندا، ڇاڪاڻ ته هن موضوع تي الفاظ پنهنجي قوت کي تقريباً ڪپائي ڇڏيو آهي.

سياست ۾ وري عام طور ائين هوندو آهي. جو هڪ ٽولو، جو حڪم ۽ استقامت جو حامل هجي، اهو ۽ ٻيو ٽولو، جو ترقي ۽ اصلاح جو علمبردار هجي، سي ٻئي شيون سياسي زندگيءَ جي صحت جون نشانيون سمجهيون آهن. هنن ٻنهي مان هڪ آخرڪار پنهنجي ذهني گرفت کي جڏهن ايترو ڦهلائيندي هجي، جو اهڙو ٽولو ٿي پوي جو - ٻچ ٻچ حڪم ۽ ترقيءَ جو باني هجي ۽ کس خبر هجي نه ڪهڙيءَ شيءِ کي سنڀالي رکيو وڃي ۽ ڪهڙي ڪر نه سنڀالجي. خيال ڪرڻ جو هنن مان هڪ طريقو پنهنجن فائدين کي ٻئي جي آڻاڻن مان چڪي ڪڍي ٿو. مگر ڇا آهي، جو انهن ٻنهي شين کي ڪهڙي پاڳي جا شيءِ عقل ۽ دانش جي حدن اندر رکي ٿي، اها آهي هڪ ٻئي جي مخالفت جيسين تائين اهڙا رابا، جي خواهه جمهوريت، خواهه امرا شاهيءَ لاءِ مفيد هجن، خواهه ملڪيت خواهه مساوات ۽ خواهه باهمي اسداد خواهه پڻتان پستيءَ لاءِ، عيش خواهه پرهيزگاري، معاشري خواهه فرد، آزادي خواهه انتظام لاءِ مفيد هجن، ۽ ٻين انهن شين واسطي جي عملي رندگيءَ لاءِ مخالف آهن. انهن کي جيسين آزاديءَ سان ظاهر ڪيو وڃي ۽ ڪافي قوت ۽ قابليت سان عمل ۾ آندو

وڃي ۽ انهن جو تحفظ ڪيو وڃي، ته اهڙو ڪو موقعو ئي نه رهندو جو ٻئي عنصر پنهنجو حق حاصل ڪري سگهن ۽ سامهين جو هڪ ٻڙ يقيناً مٿي چڙهي ويندو ۽ ٻيو هيٺ رهندو. زندگيءَ جي عظيم عملي ڪارخاني ۾ صداقت، مخالف ڳالهين ۾ ٺاه آڻڻ ۽ انهن کي متحد ڪرڻ ۾ هڪ اهڙو اهم سوال آهي، جنهنجي پرچار ڪرڻ لاءِ تمام ٿورا اهڙا عادل ۽ ڪشاده ذهن هوندا، جنکي ڳالهه کي صحيح ڪرڻ جي صلاحيت حاصل هوندي ۽ اها ڳالهه نڌن سرانجام ٿيندي، جڏهن اهڙو ڪنهن ڪم ٿيندو، جو چئڻ ته ٻه مخالف، مختلف جهنڊن جي هيٺ ڪشمڪش ڪري رهيا آهن. هينئر جيڪي عظيم سوال ٻڌايا ويا آهن، انهن مان ڪنهن به هڪ تي، اگرچ ٻنهي رايي مان ڪنهن به هڪ کي وڌيڪ حق آهي، ۽ جنهنکي فقط برداشت نه ڪيو وڃي پر جنهن جي همت افزائي ڪجي، ته اهو اقليت مان هوندو جو ڪنهن خاص جاءِ ۽ هنڌ تي واقع هوندو. اهو رايو جو في الحال فراموش شده اغراض جي ترجماني ڪري، سو اهو ئي آهي. ۽ اهو رايو جو انسان ذات جي فلاح جي پهلوءَ جي ترجماني ڪري ۽ جنهنکي ان جي حق کان گهٽ ٿو حاصل ٿئي سو اهو آهي. هنن موضوعن مان ڪهڙن جي متعلق اسانجي هن ملڪ ۽ رايي جي مخالفت برداشت ٿئي ٿي، انجو مونکي علم آهي. اهي مقبول ۽ متعدد مثالن جي ذريعي ظاهر ٿين ٿا. حقيقت جي عالمگيري ته ائين آهي ۽ ائين فقط رايي جي رنگارنگيءَ

هي بدولت آهي. جو انسان ذات جي ذهن جي موجوده صورت ۾ آهي، جنهن جي سبب هرڪ طرف جي واسطي نيڪ برتاءَ جو موقعو آهي. جڏهن اهڙا ماڻهو ملن، جي ڪنهن به موضوع تي پوري دنيا جي اتفاق کان نرالا ٿين. خواه دنيا صحيح هجي. ته اهي خلاف راءِ رکندڙ آهن، وٽن به اهڙي ڪا قيمتي شيءِ هوندي جا ٻڌائيندا آهن، انهن جي خاموش رهڻ ۾ حقيقت کي ڪجهه نه ڪجهه نقصان ٿي آهي.

هن تي هڪ اعتراض ٿي سگهي ٿو، سو اهو ته اعليٰ ۽ اهم موضوعن تي جيڪي اصول مڃيا ويا آهن، انهن ۾ اڌ حصي کان وڌيڪ صداقت هوندي آهي. پنهنجي موضوع تي، نصراني اخلاق مثال طور ”سچوئي سچ آهي. تنهنجي ڪري جو به ماڻهو اهڙو اخلاق ٻڌائي جو ان کان مختلف هجي، ته اهو سراسر غلط آهي.“ جيئن ته ائين ڪهڙين حالتن ۾ ٿيندو آهي؟ جن جو عمل ڏاڍو اهم هوندو آهي. تنهنجي ڪري مذڪور عام بهاءِ کي ڪي پرڪڻ جو ڪوبه لائق ڏونهي. پر ان کان اڳهه لازم آهي ته فيصلو ڪجي. ”نصراني اخلاق“ مان ڇا مراد آهي؟ جيڪڏهن ان مان مراد ”نئون عهدنامو“ آهي. ته مونکي عجب ٿو لڳي ته اهو هر شخص جو هن ڪتاب (نئون عهدنامو) مان پنهنجو علم حاصل ڪري ٿو. اهو ڪڏهن فرض به ڪري سگهندو ته اهي اخلاق جا اصول آيا مڪمل به آهن؟ ۽ اها ڳالهه ڪڏهن ظاهر

ٿي به هئي؟ يا اهڙو ڪڏهن ارادو به ڪيو ويو هو؟  
 جنهنڪي ڪرستانن جو ڪتاب چئجي، ان هميشه اڳ  
 واري موجود اخلاق جو حوالو ڏنو آهي، ۽ پنهنجي  
 نصيحت کي اهڙي اخلاق تائين محدود رکيو آهي،  
 جنهنڪي يا ته درست ڪيو ويو آهي، يا ته نظرانداز ڪيو  
 ويو آهي، يا مفيد رکيو ويو آهي. اهڙو اخلاق جو  
 بلند ۽ عظيم آهي، جو خود کي وڌيڪ عام الفاظن ۾  
 ظاهر ڪري ٿو. جنڪي تشريح ڪرڻ محال هجي، جي  
 نظم جهڙي تاثر سان مالا مال هجن، اهڙي فصاحت سان  
 هجن، جو اگريچ قانوني هجن ته به ٺيڪ ۽ جي غير  
 قانوني هجن ته به ٺيڪ. اخلاقي اصولن جي جماعت کي  
 ان مان چڪي ٻاهر ڪرڻ، پراڻي عهدنامي کان وڌائڻ  
 کانسواءِ ڪڏهن ممڪن ڪين ٿيو آهي. ائين ڪرڻ  
 بربريت جي نشاني آهي، ۽ ائين ڪرڻ بربري ماڻهن  
 جو شيوو آهي. اصولن کي تشريح ڪرڻ جي هن انصافي  
 طريقي جو سڀ کان وڏو ويري سنت پال هو. ائين  
 ڪرڻ پنهنجي آقا جي جتيءَ ۾ پير وجهڻ آهي. هيءَ  
 ڳالهه هڪ اهڙي پراڻي اخلاق سان تعلق رکي ٿي، جو  
 عيسائي هرگز نه آهي، جنهنڪي رومي يا يوناني سڏي  
 سگهجي ٿو. سنت پال جي، پنهنجن نصارن پيارن کي  
 اها صلاح آهي، ته اهڙي ڳالهه سان اتفاق جو ڪو رشتو  
 رکجي، پوءِ چون ٻانهي جهڙي اڻوڻندڙ ڳالهه کي به  
 تسليم ڪرڻو پوي. جو خود کي ”ڪرسچن“ چوائڻي  
 ٿو، انڪي غالباً غير معمولي سڏڻ جڳائي. ڇو جو

ڪرائيسٽ (عيسيٰ) سندس اصحابن جو ڪرتب ”اخلاق“ هرگز نه هو، مگر اخلاق کي گهڻو پوءِ پيدا ڪيو ويو هو. ڪئٿولڪ چرچ انڪي آهستي آهستي تعمير ڪيو، ۽ اهو ڪم عيسائي کانپوءِ پهرين پنجن صدين ۾ ٿيو هو. هن ڳالهه کي اڇڪلھ جي ماڻهن ۽ پرائيسٽن عيسائين اختيار نه ڪيو آهي، تاهم انهيءَ کي هنن سڌاريو آهي. زمانهءِ متوسط ۾ هن ڳالهه سان جيڪي ٻيو ڳنڍيو ويو هو، ان کي جدا ڪرڻ ۾ هنن خود کي مطمئن رکيو. پوءِ هر هڪ فرقي حديد ڳانڍاپا مهيا ڪيا ۽ انهن کي پنهنجن اوصافن ۽ لاڙن ۾ اختيار ڪيو. مان هن ڳالهه جو منڪر هرگز نه آهيان ته ههڙي اخلاق جي، انسان ذات مشڪور آهي، بلڪ ان جي اڳين استادن جي به مشڪور آهي. تاهم مان ائين چوندس ته ڪيترين ڳالهين ۾ ائين ڪرڻ اڻپورو ۽ يڪطرفو آهي، ۽ جيسين آهي خيال ۽ احساس جن يورپ جي زندگي ۽ چال چلت جي ساخت ۾ ڪو حصو ڏنو آهي، کي تسليم نه ڪيو آهي، تيسين انسانن جا معاملو خراب حالت ۾ هوندا. هن نصراني اخلاق کي رد عمل جا سڀ گڻ حاصل آهن. گهڻي ڀاڱي نه هيءُ اخلاق ڪفر جي خلاف هڪ شڪايت آهي. سندس آدرش، بجاءِ هاڪاريءَ جي ناڪاري آهن. بجاءِ چست جي سست آهن؛ بجاءِ اعليٰ جي پاران آهن. خرابين کان گوشو ڪرڻ پڌاڻن ٿا پر چڱاين جو ڏس نٿا ڏين. نصرانيت جي سکيا ۾: ”نون ائين نه ڪج“، ”نون ائين ڪج“ جي مٿان حاوي آهي. نفس

پرستيءَ جي هيٺ ۾ نصارن، زهنايت جو هڪ ضم  
 بنايو آهي، جنهنڪي رفتي رفتي قاعدي سان سازباز ڪيو  
 ٿو وڃي. نيڪ زندگيءَ جي صحيح ۽ ثاقليل طريقن کي  
 نصرايت ”دوزخ جو ڊپ ۽ بهشت جي آس“ سمجهي  
 ٿي. هن ڳالهه ۾ هوءَ اڳين دور وارن کان به گهڻو  
 هوٽي رهجي وئي آهي. ۽ ائين ڪرڻ ۾ انساني اخلاق  
 کي خود غرضيءَ جو لباس ڍڪائي، نصرايت هر هڪ  
 انسان کي، سندس فرض جي احساس کي، ٻين ماڻهن  
 جي فوائده کان الڳ الڳ ڪري ڇڏيو آهي. سواءِ  
 انجي جو جيسين پنهنجي مطاب جي لالچ جو تعلق  
 آهي، ته اها کيس ڏني وڃي ٿاڪ هو کانئن مشورو  
 وٺي. هيءُ متو خاموش مڃتا جوئي اصول آهي. هنجي  
 ڪري هر هڪ اختياري، جنهنڪي مڃيو ويو هجي، انکي  
 تسليم ڪرڻ سيکاريو ويو آهي. اهي اختيار يون عام طور  
 جڏهن مذهب جي منافي ڳالهين جي اجازت ڏين، مڪمل  
 طرح سان مڃيون نه وينديون آهن. انهن جي ڪري  
 اسانڪي ڪيترو نقصان ڇو نه رسي، تاهه انهن سان  
 جهڳڙو ڪرڻ درست نه هوندو آهي. ڪافر قومن مان  
 سڀ کان اعليٰ قوم جي اخلاق ۾ رياست ڏانهن جي  
 فرائض آهن، خواه اڻپورو مقام ماڻين، ته به فرد جي  
 آزادي کي ڏوڙين ٿا. خالص نصراڻي مذهب ۾ فرض  
 جو هي اعليٰ محڪمو، عام طرح سان نظر انداز ڪيو  
 آهي. نه فقط قرآن حڪيم ۾ هي چوڻي آهي، مگر نئين  
 عهد نامي ۾ به آهي ته: ”جڏهن هڪ حاڪم، اهڙي



شخص کي ڪنهن فرض لاءِ مقرر ڪري ٿو جنهن کان وڌيڪ لائق ڪو ٻيو شخص به سندس ماڳ ۾ هجي، ته اهو حاڪم پنهنجي ملڪ ۽ الله تعاليٰ جو ڏوهاري آهي. \*

فرض جي خيال جي مڃتا کي جديد معاشري ۾ جا ٿوري اهميت آهي، اها به يوناني ۽ رومي بنيادن کان آهي ۽ نه نصراني بنيادن کان. خانگي زندگيءَ جي اخلاق ۾ جيڪا به عظمت، دريا دلي، شخصي شان، بلڪ عزت جو احساس آهي سو سڀ اسان جي تعليم جي انساني پهلو ۽ کان آهي ۽ نه مذهبي پهلو ۽ جي بدولت، اهو سڀ اخلاق، علم جي درجي مان ڪين اڀري ٿو ها، جنهن ۾ اگر ڪنهن شئي کي ڪارآمد سمجهيو ويو آهي ته اها آهي مڃتا.

ائين يونگ ڪرڻ کان آڏون دور آهيان، ته نصراني نيتيءَ ۾ اهڙا نقص سڀاويڪ آهن؛ يا ته اخلاقي طرز جون ڪيتريون ئي مڪمل ضروريات جي نصرانيت جي اصل ۾ نه آهن؛ اهي ان سان متفق ٿيڻ کان قاصر آهن. مان خود عيسوي جي اقوال ۽ اخلاق مان هيءَ ڳالهه ماخوذ ڪرڻ کان عاجز آهيان. مان ڏسان ٿو ته عيسوي جون چوڻيون اهي آهن جن جي هٿ جي شاهدي آهي. مڪمل اخلاق جي لاءِ جيڪي ضروري آهي، ان سان نه ٺهي هلي کان دور آهن. اخلاقي علم ۾ جيڪا

\* نوٽ: قرآن ڪريم ۾ هيءَ ڳالهه نه ڏسڻ ۾ ڪين ٿي اچي، شايد ڪنهن ٻئي ڪتاب ۾ هجي مگر مسٽر مل نصارو هٿ ڪري هنکي ائين سڏي ٿو.

به اعلي شئي آهي، اها انهن چوٽين ۾ سمايل آهي ۽  
 ائين ڪرڻ سان ٻوليءَ تي ظلم نٿو ٿئي، بلڪ اهو  
 ظلم انهن کان ٿيو آهي. جن انهن مان ڪابه عملي  
 هلت چلت اخذ ڪئي آهي. مگر ائين چوڻ ۾ حق  
 بجانب آهيون، ته انهن ۾ صداقت جو هڪ حصو سمايل  
 آهي ۽ هو انهيءَ حصي لاءِ گهربل هئا ۽ تحريري  
 احاديث عيسويءَ ۾ اعليٰ کان اعليٰ اخلاق جا اعم جزا،  
 اهڙيون شيون آهن، جن جو جيسين حضرت عيسيٰ جو  
 تعلق آهي، مذڪوره ڪونهي. انهن کي اخلاق جي  
 بندوبست ۾ بلڪل اڇلائي ڇڏيو ويو آهي، جو بندوبست  
 احاديث جي بنياد تي ٿيو ويو آهي جي نصراني ڪليسا  
 کان حاصل آهن. جيڪڏهن معاملو ائين آهي ته پوءِ  
 مان هن ڳالهه کي غلط سمجهندس، ته نصراني اصولن  
 ۾ اسانجي رهبري لاءِ اهڙو مڪمل قاعدو ڳولي ٿو  
 سگهجي، جو ان جي بانيءَ (حضرت عيسيٰ) لاڳو ڪرڻ  
 جو ارادو رکيو هجي. مان ائين به مڃان ٿو ته هيءُ تنگ  
 نظريو هڪ عظيم عملي خرابي ٿيندي پئي وڃي. اخلاقي  
 تربيت، فهمائش کان دور ٿيندي ٿي وڃي، جنهن کي  
 سرفراز ڪرڻ لاءِ ڪيترائي نيڪ انديش ماڻهو ڪوشاڻ  
 آهن. هڪ حد درجي جي مذهبي نشان تي ذهن کي  
 قائم ڪرڻ ۽ احساس ٺاهڻ کان مونکي خوف ٿئي ٿو.  
 ائين ڪرڻ سان ملڪي درجات، پس پشت رهيو وڃن.  
 اهي ته هاڻي ڪرسچن نيتيءَ جا تڪميلي درجات آهن،  
 پنهنجي روح کي نصرانيت ۾ ڦوڪيندا رهن ٿا ۽ ان

جي روحانيت خود اختيار ڪندا وتن ٿا. نتيجي ۾ هڪ هيٺاهون، ذليل ۽ ڪميٽي قسم جو ڪن قتيو پوي، جو خود کي وڏي ڪان وڏي رضا جي اڳيان سر تسليم ٿو ڪري، جو هو ان کي وڏي ڪان وڏو سمجهي ٿو. جنهن سبب ڪان هو اعليٰ ڪان اعليٰ چڱائي ڏسڻ ڪان قاصر ۽ ان سان موافقت رکڻ ڪان عاجز ٿيو پوي. نصراني اخلاقي علم مان فقط، جيڪا مذهبي ڄاڻ ٿي ڦٽي نڪري، ان کانسواءِ ٻيو اخلاق، ضروري آهي ته نصراني نتيجي سان ڪلهوڪاهي ۾ ملائي، ائين ڪرڻ سان انسان ذات جو اخلاقي ۽ بهترين جنم ٿئي ٿو. هن قاعدي ڪان نصراني نظام دور نه آهي، ته انسان ذات جي غير مڪمل ذهن ۾ صداقت جي اغراض کي رابن جي رنگارنگي درڪار آهي. ائين ڪو ضروري نه آهي ته نصرانيت ۾ جيڪي اخلاقي حقيقتون موجود آهن، انهن کي نظرانداز ڪرڻ کي ترڪ ڪرڻ سان ماڻهو انهن کي به مليا ميت ڪيو ڇڏين جي ان موجود هجن؛ اهڙي قسم جا نقصان ۽ غلطيون ڇڏهن نمودار ٿين، تڏهن ان کي چڱو سمجهڻ نه گهرجي. مگر هيءَ اهڙي شئي آهي، جنهن ڪان نجات جو ڪو چارو ڪونهي. تنهنڪري جڳائي ته اسين ان چڱائيءَ جو بدلو سمجهون جيڪا نصرانيت ۾ موجود آهي. سچائيءَ جو هڪ حصو جيڪڏهن اهڙو ڏيونگ ڪري جو اهر حصو نه پر سچي شئي آهي ته ان کي وري شڪايت ڪرڻ جڳائي ۽ جيڪڏهن ان جي رد عمل

جو جوش، شڪايت ڪندڙن کي بي انصاف ظاهر ڪري  
 ته اهڙي هڪ طرفائي، اگبر برداشت ڪرڻ جي ڳاڙهي  
 ناعلم انهيءَ تي افسوس ڪجي. جيڪڏهن ڪر سڃڻ  
 لوڪ، غير ڪر سڃڻ لوڪن کي سڃاڻين ته هو انصاف  
 سان انصاف سان هلن ته انهن کي به گهرجي ته جيڪي  
 غير ڪر سڃڻ آهن انهن سان به انصاف سان هلن جن  
 جو ساهت جي انهن سان تعلق آهي، انهن کي خبر  
 آهي ته اخلاقي سکيا جو وڏو حصو ۽ سڀ کان وڌيڪ  
 ڪارائتو حصو، انهن انسانن جو آهي، جن ديدو و دانستو  
 نصراڻيت کي نا منظور ڪيو آهي.

اهڙو ڏونگ آءُ نٿو ڪريان ته هر هڪ امڪاني  
 راءِ کي صاف بيان ڪرڻ جي آزاديءَ جو از حد  
 استعمال، مذهبي ۽ تعصبي فلسفي جو خاتمو آڻيندي،  
 اهو هر هڪ سچ، جنهن کي تنگ دل ماڻهو ساڀيا  
 ڄاڻين ٿا، پنهنجي دعويٰ چمائي ويندو. ان تي ڪيترن  
 نمونن ۾ عمل به ٿيندو. ڇڻ ته ان کان سواءِ دنيا ۾  
 ٻئي ڪنهن سچ جو وجود ئي ڪونهي ۽ ان کي  
 محدود ڪرڻ يا ان جي وصف ٻڌائڻ جي ٻئي ڪنهن  
 به سچ کي قابليت حاصل نه آهي. سون کي اعتراف  
 آهي ته آزاد مباحثي سان، سڀني رايي جي متعصب هئڻ  
 واري لاڙي کي امن چاق ڪري نٿا سگهون. ائين  
 ڪرڻ سان اڪثر ڪري مورگهڙي مرض وڌي پوي  
 ٿو، تعصب وڌي وڃي ٿو، سچائي جيڪا خود  
 ظاهر ٿيڻ گهريل هئي. ان کي پهرين کان به وڌيڪ

سختيءَ سان نامنظور ڪيو وڃي ٿو جو ان جا حاسي اهڙا ماڻهو ڏسبا جي مخالف هوندا. مگر هڪ خاموش تماشئين جي لاءِ ائين هوندو ۽ نه هڪ جوشيلي تماشئين لاءِ جو رايُن جو هيءَ ڏڪراءُ پنهنجو فائدي وارو اثر ظاهر ڪري. جيڪا شديد خرابي آهي، اها سچ جي پاڻن جي وچ ۾ تصادم ۾ ڪين هوندي آهي، پر سچ جي اهڙي حصي ۾ هوندي آهي، جو خاموشيءَ مان دٻايو ويندو آهي. ماڻهن کي جڏهن پنهنجي طرفن کي ٻڌڻ لاءِ مجبور ڪبو آهي، تڏهن اهڙي اميد جو آسرو هوندو آهي، اهو تڏهن ٿيندو جڏهن انهن غلطي کي سخت بنائي هڪ تعصب کي وجود ڏجي. سچ ۾ سچ جو اثر نه رهي. ان کي وڌائي ڪوڙ ۾ تبديل ڪري ڇڏجي. جنهن صورت ۾ اهڙيون ذهني لياقتون ڪم آهن، جي ورلي عدالتي لياقتن کان گهٽ ٿين ٿيون جا پنهنجي سوالن جي وچ ۾ صحيح نميري جي لاءِ معقول عدالت ٿئي. تنهن صورت ۾ سچ کي ان کان وڌيڪ موقعو ميسر ٿي نٿو ٿئي، جيترو حصي ۾ هر هڪ پهلوءَ کي ميسر ٿو ٿئي. جنهن جي ڪري اهو هر هڪ رايو، جو سچ جي ڪنهن حصي کي شامل ڪري ته ان کي نه صرف دليلن جو ذخيرو ملي ٿو، بلڪ ان جي وڪالت به ڪافي ٿئي ٿي.

اسان کي انسان ذات جي ذهني ترقيءَ جي اهميت جي خبر آهي ڇو جو هن ڳالهه ٿي ٿي سندس پيءُ ترقيءَ جو دارومدار هوندو آهي. اسان کي راءِ جي

آزاديءَ جي سڌ پئي ۽ ان راءِ کي ظاهر ڪرڻ جي آزاديءَ جي به خبر هوي، جن جا چار مختلف اسباب آهن. هاڻي ائين انهن جو اختصار سان دور ڪنداسون. پهرين ڳالهه، ته جڏهن ڪنهن راءِ کي خاموش رهڻ لاءِ مجبور ڪيو ۽ اها راءِ صحيح هجي ته هن ڳالهه کي نه چڻ ائين آهي ڇو ته فرض ڪجي ته انسان بي خطا آهي.

ٻي ڳالهه ته خواهه اها راءِ جنهن کي خاموش رکيو ويو آهي، خواهه هڪ ڀل ٿي چو ته هجي ته ان ۾ ڪجهه نه ڪجهه صداقت ٿي سگهي ٿي. اڪثر ائين هوندو آهي. هاڻي جنهن صورت ۾ ڪنهن به موضوع تي هڪ عام يا مڃيل راءِ ڪو ورتو صحيح عالم هوندي آهي، تنهن صورت ۾ فقط مخالف راءِ جي ڏڪراءُ سان سچائيءَ جي پاڇي کي حاصل ڪرڻ جو به وقوع ملي سگهي ٿو.

ٽين ڳالهه، باوجود هڪ مڃيل راءِ فقط صحيح نه هجن، مگر سڄا سارا سچ هجن ته جيئن انهن کي پرڄستائيءَ سان، صداقت سان نه ڀيٽيو وڃي، تيئن ساڻهو ان کي ائين مڃيندا، ڇو ته انهن ۾ سچائي نه آهي ۽ ان جي سچاڻ سببن جو علم يا احساس ڪو ٿورو هوندو.

چوٿين ڳالهه ته فقط ائين نه، پر خود اصول جي معنيٰ کي وپس جو خورو هوندو يا ته انجي ڪمزور ٿي وڃڻ جو اندشو هوندو. ٻي هوندو ته گڻ (خاصيت)

۽ حالت تي ان جو اثر ختم نه ٿئي. ائين ٿيڻ سان اصول فقط رسومات ٿيو پون جي چڱائيءَ کان ٺهيا ۽ عقل ۽ شخصي تجرب جي بنا تي جو اعتماد اڀري ان جي واڌاري ۽ رڪاوٽ ٿيو پون.

راءِ جي آزادي واري موضوع کي خير باد ڪرڻ کان اڳهه اسان کي انهن لاءِ به ٿورو نوجو ڪرڻ کپي، جن جي قول موجب هر هڪ راءِ جي آزاد اظهار کي هن شرط تي مڃجي ته ان جو مباحشو سازگار فضا ۾ ٿئي ۽ پوري نوع ۾ ٿئي. اهڙين حدن جي قائم ٿيڻ ۾ جا ۽ شوازي آهي، ان جي باري ۾ ڪافي لکي ٿو سگهجي ڇاڪاڻ ته اهڙو امتحان اگرچہ انهن لاءِ ڏوھ هجي، جن جا رايو نشانو بنايا وڃن. تجرب جي تحت، جتي حملو زياده زور آور آهي، اتي ڏٺو وڃي ۽ اهو هر هڪ مقابلو ڪندڙ انهن کي پرهيز ڪندو ڏسڻ ۾ اچي ٿو. عملي نقطه نگاهه کان هيءَ خيال عظيم ڏسڻ ۾ اچي، تاهم اهو هڪ ٻئي بنيادي اعتراض ۽ غرق ٿيو پوي. هڪ راءِ جي اخلاق جي طريقي ۾، خواه اها راءِ صحيح ڇو نه هجي، ڪڙي نڪتہ چينيءَ جو سر تي کڻڻ جو لاشڪ خطر ووندو آهي. مگر هن قسم ۾ سڀ کان خاص خاميون هي هونديون آهن، جو اعتقاد کي ڀليءَ پٽ سمجهڻ ڏکيو ٿيو پوي. سڀ کان وڏي ڳالهه هيءَ آهي، جو غلط طور دليل ڏيڻا ٿا پون، حقيقتن ۽ صحيح دلائل کي لڪائڻو ٿو پوي. حالت جي عناصر کي غلط بيان ٿو ڪجي، مخالف راءِ

کي غلط سمجهيو ٿو وڃي. پر هيءُ سڀڪجهه هڪ سلسلي سان ساڀيا طور ٿئي ٿو ۽ انهيءَ کي سرانجام ڪرڻ وارا اهي انسان آهن، جن کي اسين نه ته نامعقول سڏي سگهون ٿا ۽ نه معصوم. خلاف گوئيءَ کي ڪنهن به صحيح ميدان تي تقصيروار ظاهر ڪرڻ وري ممڪن هوندو آهي. وڏي ڳالهه نه اهڙي تڪراري غلط ڳالهه تي دست اندازي ڪرڻ لاءِ خود قانون گهٽ جراثيم ڪندو. اهو بحث جنهن کي بي لغام سڏجي، يعني بد زباني، مخول بازی جي باري ۾ هنن هٿيارن جي ملاست ڪرڻ واري ڳالهه زياده همدرديءَ جي مستحق هوندي آهي، بشرطيڪ ان سان پنهنجي طرفن کي هڪسان منع ڪرڻ مقصود هجي. پر مقصود آهي انهن مروج رائن جي مشغوليءَ جي روڪ ۽ ٺاهڻ راتين خلاف هٿي گهرجي جي مروج نه هجي. تاهه انهن جي استعمال مان ڪهڙي به خرابي نڪري، مگر اها خرابي سڀ کان وڌيڪَ اڳري تڏهن هوندي آهي، جڏهن انهن کي هڪ ٻي هٿيار انسان جي خلاف استعمال ڪيو آهي. اهڙي دعويٰ ڪرڻ مان ڪهڙو به غير واجبي فائدو حاصل ٿئي، ته به اهڙو رايو مڃيل رائن جي حاصلات آهي. هڪ بدعشي انسان کان هن قسم جو گناه سرزد ٿيڻ آهي مخالف رابا رکندڙن کي داغدار ڪرڻ. هن قسم جي بدناميءَ لاءِ جيڪي ماڻهو، ڪنهن به ناپسند راءِ کي چنڊڙيل هوندا، اهي بلڪل ظاهر ٿي ويندا، چالاءِ جو عام طور اهڙن ماڻهن جو تعداد به ٿورو هوندو آهي، ۽ انهن



کي رسوخ به ڪمن هوندو آهي . انهي سان انصاف ٿئي  
 يا نه . ان جي ڪاڻ پسي ڪنهن کي به ڪين هوندي آهي .  
 مگر حالات جي مدنظر هن قسم جو هٿيار انهن جي هٿ ۾  
 نٿو ڏنو وڃي ، جي هڪ مڃيل راءِ تي حملو ڪن ٿا .  
 آهي اهڙي هٿيار کي سلامتيءَ سان استعمال نٿا ڪن .  
 ٻيو ته اهو سندن پنهنجي طرف کي نقصان رسائيندو . حاصل  
 مطلب ته اهي رايا ، جي عام مڃتا جي خلاف آهن ،  
 انهي جي شروعاتي فقط تڏهن ٿيندي آهي ، جڏهن انهي  
 جو اظهار سنجيده زبان ۾ ٿيندو آهي . ۽ جڏهن اجائي غصي  
 کي بلڪل نظرانداز ڪيو آهي . مگر اهي هنن ڳالهين  
 کان دور ٿي ڪين سگهندا آهن ، ڇو ته جي ائين ڪن  
 ته ميدان هارائين . ان جي برعڪس ، مڃيل رايا-  
 جيڪي اڻڪڇيل الزام مائين ٿا ، سي انهي جي خلاف  
 راءِ قائم ڪرڻ کان قاصر آهن . بلڪ انهي جي ڪري  
 ماڻهو مخالف رايي تي ڪو ڌيان ئي ڪين ڏيندا آهن  
 سچائي ۽ انصاف جي فائدي خاطر اهڙي ننڍا واري ٻوليءَ  
 کي قائم رکڻ ڏاڍو اهم آهي . اگرچ ڪنهن شيءِ جو  
 انتخاب ضروري هجي ، ته اسانجي خيال ۾ غصي وارن  
 حملن کي بچائي مذهب تي مارو ڪرڻ جي ڪفر تي  
 اچڻ واري ڳالهه کي بي همت ڪجي . هنن ٻنهي شين  
 کي روڪڻ جو قاعدي ۾ اختياريءَ کي ڪو به  
 واسطو ناهي . ازانسواءِ هر هڪ راءِ کي جڳاڻي ته هر هڪ  
 حالت جي تحت پنهنجو فيصلو بنا ٿي ، ان هر شي کي رد  
 ڪري ، جنهن جي وڪالت جي نموني ۾ بدخواهي ،

تعصب يا احساس جو ڪٽرپڻو ظاهر ٿيندو هجي. هنن خراب شين کي ان طرف سان مناسب نه ڪجي، جنهن کان ماڻهو انهن کي وٺي. پوءِ اهو طرف سانجي راءِ جي مخالف پلي هجي، ۽ هر هڪ کي، خواهانجو رايو ڪهڙو به هجي. ايتري عزت ڏجي جيتريءَ جو لائق هجي. جنهن کي ايترو مبر هجي جو ڏسي ۽ ايمانداري هجس جو ٻڌائي، ته سندس مخالف ڇا آهن، انهن جا راپا ڪهڙا آهن ۽ ڪنهن به ڳالهه جو وڌاءُ نه ڪري، حقيقت کي نه لڪائي، عوام جي بحث جو صحيح اخلاق اجهو اهو آهي. اڪثر اوقات ان کي ڀڳو وڃي ٿو، تاهم خوشي اٿس، جو سمجهان ٿو ته اهڙا ڪيترائي ٽڪراري انسان آهن. جي ان اخلاق تي هلن ٿا، ۽ ان کان به وڌيڪ تعداد اهڙن انسانن جو آهي، جي هڪيءَ طرح سان ان لاءِ ڪوشاڻ هوندا آهن.

## باب ٽيون

(شخصيت جي متعلق؛ جا فلاح جي اصولن مان هڪ آهي)

مڏهين اهڙا سبب آهن، تڏهين انسان ذات لاءِ لازم آهي، ته هوءَ راتين کي ٺاهڻ ۾ انهن کي بي حجاب ٿي، ظاهر ڪرڻ ۾، ۽ انسان جي ذهني ۽ اخلاقي فطرت جي نقصان ڪار نتايج جي بدولت انسان جي اخلاقي طبع جي باري ۾ آزاد هجي. آزادي خواه فرضي خواه يقيني هجي پر معانعت جي باوجود به هجي. ان کانپوءِ ڏسڻ گهرجي ته آيا انهن ساکين سببن جي ڪري، ائين نه ٿئي جو ماڻهن کي سندن راتين کي عمل ۾ آڻڻ جي آزادي جي ضرورت پوي. جڳاڻي ته بغير رڪاوٽ جي پنهنجن راتين کي زندگيءَ ۾ آڻجي، اهڙيون رڪاوٽون، جي هن انسانن کان عائد ٿين، سي جسماني هجن يا اخلاقي، پر جيڪين ائين ڪرڻ ماڻهن جي پنهنجي جو ڪم ۽ خطري لاءِ هجي، تيسين هي آخري شرط لازمي آهي. ۽ ڪوبه انسان اهڙو ڏونگهه نٿو ڪري سگهي، ته عمل به اهڙائي آزاد هئڻ گهرجن جهڙا آزاد ارادا آهن. ان جي برعڪس راتين کي حالتون اهڙيون هجن، جو انهن جو اظهار هڪ بي قاعدي فعل لاءِ بچ ٿئي، ته اهي پنهنجي آزادي وڃايو ڇڏين. جيڪڏهن

ڪو ماڻهو اهڙو راڻو رکندو هجي ته اناج جا سڀ واپاري غريبن کي بڪ مارڻ جا ڏوهاري آهن؛ ٻا ته خانگي ملڪيت رکڻ هڪ سنگين جرم آهي، ته ان راڻي کي جڏهن پريس جي معرفت شايع ڪجي، تڏهن مردم آزادي نه ڪرڻ گهرجي. مگر جڏهن هڪ مچريل انبوهه اڳيان ان راڻي کي ظاهر ڪجي ۽ اهو انبوهه به اناج جي واپاري ۽ جي گهر اڳيان جمع هجي، ته اهڙي حالت ۾ ان لاءِ سزا به ڏني سگهجي ٿي. اهي سڀئي عمل، جي سواءِ ثابت ٿي، ٻين کي نقصان رسائين، انهن کي اگرچ غير واجبي جذبات سان ضابطي ۾ رکجي ته هڪ فرد جي آزاديءَ کي محدود ڪري سگهجي ٿو، جنهن هو خود کي ٻين جي واسطي آزار نه بنائي. پر جنهن حالت ۾ هو ٻين کي چيهو رسائڻ کان ڪنارو ڪري، ۽ فقط پنهنجي خيال ۽ لاڙن موجب هلت هلي، ته پوءِ اهو ساڳيو دليل، جنهن جي سبب راءِ کي آزاد رکڻ لازم سمجهجي. ثابت ڪندو ته اهڙي انسان کي اجازت ڏجي ته پنهنجي جو کي تي، پنهنجي راڻي کي عمل ۾ آڻي. ٻيو ته انسان خطا جو گهر آهي. انسان جا ”سچ“ گهڻي ڀاڱي سچ ڪين هوندا آهن. انهن کي اڌ سچ ۽ اڌ ڪوڙ ڪوٺي سگهجي ٿو. راءِ جي اتفاق کي به پسند ڪين ڪيو ويندو آهي. تانڪه اهو آزاد تر، مڪمل ۽ مختلف راين جو پرچاءُ نه هجي. ڪنهن به هڪ ڳالهه جي لاءِ فرق رکڻ، هڪ خراب نه پر سٺي شيءِ سمجهي وڃي ٿي، ۽ جيسين ماڻهو موجوده

حالت کان وڌيڪ قابل نه ٿئي، جو هو سچ جا سڀئي پهلو مطالعو نه ڪري. تيسين اهي اصول، جي ماڻهوءَ جي عمل جي طريقن سان لاڳو آهن، سندس رايي کان وڌيڪ اهم آهن. جڏهن ته انسان خطا جو گهر آهي، تنهنڪري ائين وڌيڪ چڱو آهي، ته مختلف رايي جو هئڻ بهتر سمجهڻ گهرجي. ائين ڪرڻ ڪري زندگيءَ جي گذران جا مختلف تجربا هوندا، ۽ ڪردار جي ڪونا ڪونيءَ کي آزاد دائرو هوندو، جو نه ڪنهن به طرف کي ڇيهو رسي سگهندو ۽ عملي طرح سان زندگيءَ جي مختلف طريقن جي قدرن جي به ثابتي حاصل ٿيندي. بشرطيڪ ڪو ماڻهو ائين ڪوشش ڪرڻ ٿيڪ سمجهي، ٿورن لفظن ۾ نه جيڪي شيون، شروعات ۾ ٿي ٻين جي شخصيت سان وابسته هونديون آهن، اهي خود کي ڄاڻينديون آهن. پر جتي همت چلت جو قاعدو، ماڻهوءَ جو پنهنجو ڪردار نه پر رسومات ۽ روايات هونديون، اتي انسان جي خوشيءَ جي هڪ مشهور جزي جي کوٽ هوندي آهي، جو فرد ۽ معاشري جي ترقيءَ جو هڪ خاص حصو به هوندو آهي.

هن قاعدي کي قائم رکڻ جي لاءِ، جا سڀ کان وڌيڪ دشواري درپيش آهي، اها هڪ مڃيل منزل ڏانهن جي سبب نشاندهي ڪن، انهن ۾ سمايل نه هوندي آهي. مگر اها ماڻهن جي اختلاف ۾ مضمهر ٿئي ٿي. جيڪڏهن ائين محسوس ٿئي ته جيڪي ڳالهائون ترقيءَ لاءِ ضروري

ٽين ٿيون. انهن مان هڪ ”شخصيت جي آزاد ارتقا“ آهي، ۽ لفظ ”تهذيب“ جيڪي ٻڌائي، اهو ڪو برابر جزو ڪين آهي، ته ثقافت تعليم ۽ سکيا فقط اهڙو جزو ڪين هوندو جنهن کي ڌار ڏيو سڏجي. اهو بذات خود هڪ اهم حصو هوندو آهي. آزاديءَ جو اگرچ ڀورو ڀورو قدر نه ٿيو ته به ڀولو ناهي. آزادي ۽ معاشري جي ضابطي جي وچ ۾ جي حدون آهن، انهن جي ٺاه ٺوه ڪرڻ سان ڪابه غير معمولي تڪليف ظاهر نه ٿيندي. هر دقت هن ڳالهه جي آهي، ته خيال ڪرڻ جي عام طريقي ۾، هڪ فرد جي خوديءَ ۾ ڪو لحاظ رکيو نٿو وڃي، ڇڻ ته ان کي ڪابه ذاتي قدر و قيمت حاصل نه آهي. ڇڻ ته ان جو ڪو توجه ٿي نه سگهي. انسان ذات جا موجوده ٻيچرا، تن جي متعلق ماڻهن جي هڪ اڪثريت مطمئن آهي. پر ايترو — جهڙن کان قاصر آهي، ته آخرڪار ڇا جي لاءِ اهي ٻيچرا انسانن لاءِ مفيد آهن؟ وڏي ڳالهه ته اخلاقي ۽ معاشرتي اصلاح ڪندڙن جي لاءِ خوديءَ کي آدرش ۾ ڪوبه حصو حاصل نه آهي! خوديءَ ڏي غالباً حسد سان ڏٺو ويندو آهي، ان کي سندن اصلاح جي مڃتا ۾ تڪليف ده ۽ رڪاوٽ تصور ڪيو ويندو آهي. خواه اهي ماڻهو پنهنجي فيصلي ۾ انسان ذات جا خير خواه ڇو نه هجن. ولير وان هيمبولٽ [1] جي اصول کي جرمني ملڪ ۾ ڪوبه نٿو سمجهي. حالانڪه بحیثیت هڪ سياستدان ۽ وددان جي، هو

ڏاڍو ناليرو ماڻهو هوندو هو. لکيو اٿس: ”انسان ذات جو انجام، يا اهو جيڪي عقل جي امر ۽ ائمت فرمانن لکيو آهي. جنهنڪري بي معنيٰ ۽ ناپائدار خواهش تشڪيل نه ڏني آهي. سندس قوتن جو اعليٰ ۽ منظم ارتقا ۾ سمايل آهي، جو هڪ مڪمل ۽ قائم سالميت ڏانهن نٿي.“ تنهن جي ڪري اها منزل مقصود، جنهن ڏانهن هر هڪ کي ”نتيجه ٿڌي ۽ ڪاهه“ ڪرڻ گهرجي، جنهن کي عاقلن کي نظر ۾ رکڻ گهرجي، اهائي آهي قوت ۽ ترقيءَ جي شخصيت. هن ڳالهه لاءِ ٻه شيون ضروري آهن: هڪڙي آزادي ۽ ٻيو حال ۽ مڪان جو فرق. هنن ٻنهي جي ميلاپ مان، شخصي قوت ۽ گوناگون رنگينيون اڀرن ٿيون. اهي وري هڪٻئي کي اصل بنياد ۾ متحد ڪيو ڇڏين.

همبولٽ جهڙي اصول سان ماڻهو اکرڇ ٿوري قدر واقف آهن. اکرڇ انهن لاءِ عجب ڳالهه آهي جو سمجهي ته هن شخصيت کي ڪهڙو نه اعليٰ قدر عطا ڪيو آهي. تاهم هڪ انسان ائين خيال ڪري سگهي ٿو سوال فقط درجي جو آهي. فلاح جي متعلق ڪنهن به انسان جو خيال اهو مرڪز نه آهي، ته ماڻهو ڪن ڪجهه به نه، فقط هڪٻئي جي تقليد ڪندا رهن. ڪير به ڪين چاهيندو ته انسان پنهنجي جيت جي پيچري ۽ پنهنجن ڪمن کي سر ڪرڻ ۾، پنهنجي فيصلي يا ڪردار کي اثر انداز نه ڪري، ان جي برعڪس اهڙو ديونگ ڪرڻ

فضول آهي، ته ماڻهو اهڙي جيوت بسر ڪن، ڇڻ ته کانئن اڳ جي ماڻهن کي ڪنهن به شيءِ جي ڄاڻ ڪين هئي. ڇڻ ته تجربتي مان اڃا تائين ايترو نه پرايو ويو آهي، ته زنده رهڻ جو هڪ رستو، يا هلت چلت جو هڪ نمونو، ٻئي رستي يا نموني کان سنو آهي. هن ڳالهه کان ڪير به انڪار نٿو ڪري ته ماڻهن کي گهرجي ته ننڍيءَ ٺهيءَ ۾ ئي سکي ڇڏين ته انسان ذات جي تجربن جو فائدو ڪين انهيءَ عمر ۾ ئي پرائڻو آهي، هڪ انسان جي هيءَ صحيح حالت آهي ۽ سندس حق آهي ته جڏهن هو بلوغت کي رسي، تڏهن پنهنجي خاص پيچري تي استعمال ڪري، ۽ ان کي پنهنجي معنيٰ ڏئي. سندس فرض آهي ته ڏسي ته سندس پنهنجي معاملن ۾، سندس ڪردار ۾، ڄاڻل تجربتي جو ڪهڙو حصو لاڳو ٿي سگهي ٿو. ٻين قومن جون رسمون روايتون، شهادتون، ته انهن کي سندن تجربتي مان ڇا حاصل ٿيو، کي سندس لحاظ جي دعويٰ آهي. مگر ڇا آهي جو سڀ کان اول ته انهن جا تجربا تنگ ٿي سگهن ٿا. ٻي ڳالهه ته انهن پنهنجن تجربن جو صحيح مطلب نه ڪڍيو ويو هوندو. پر جي انهن جو مطلب کڻي صحيح هوندو، مگر ٿي سگهي ٿو ته اهو هن شخص لاءِ ٺيڪ نه هجي. رسمن کي فقط معمولي ڪردارن جي لاءِ معمولي معاملن ۾ تشڪيل ڏني ويندي آهي. هاڻي اهڙي انسان جا معاملات يا ڪردار غير معمولي ٿي سگهن ٿا. ٽين ڳالهه ته رسم و رواج سندس لاءِ چڱيون



به هجن، ته به رسم کي رسم سمجهڻ ۽ ڪهڙي سکيا حاصل ٿيندي؟ ۽ نه ان جي ڪري انسان جي اندر ڪا اهڙي خصلت عروج وٺي ٿي، جنهنکي انسان ذات جي خاص بخشش چئجي، انساني خصلتون ۽ جهڙوڪ نيري ڪرڻ جي خصلت، پر ڪڻ جو احساس، ذهني چست۽ بلاڪ اخلاقي بهتري ته نڌن ٿا استعمال ٿين، جڏهن ماڻهو پنهنجي ڪا مرضي بنائي ٿو. هڪ انسان اهڙي همت هلي، جنهنکي رسمي طور ڪرڻو هجي، سو ڪوبه انتخاب نٿو ڪري، اهڙي نموني ۽ جڏهن هو ڪنهن بهترين شيء کي پسند ڪري ٿو، تڏهن هو ڪوبه عمل حاصل نٿو ڪري. انسان جي ذهني ۽ اخلاقي قوت، جسماني قوت وانگيان تڏهن ترقي ڪري ٿي، جڏهن انکي استعمال ۾ آڻجي ٿو. جي ائين آهي ته هڪ شيء جو ان لاء اختيار ڪرڻ جو ٻيا انکي اختيار ڪن، اسانجي سمجهه لاء ڪوبه استعمال ڪونهي. ائين ڪرڻ آهي هڪ شيء ۾ يقين رکڻ، ڇو جو ان ۾ ٻيا به يقين رکن ٿا. هڪ رايي جا سبب جيڪڏهن انسان جي پنهنجي عقل سان متفق نه آهن، ته ان صورت ۾ سندس عقل هرگز به نٿو وڌي. هاڻوڪهتجي سگهي ٿو. ازانسواء هڪ عمل جي واسطي جيڪا ڪشمڪش هوندي آهي، سا اهڙي ڪين هوندي جو انکي پنهنجن احساسن سان ٺهڪيل سڏجي. ائين ڪرڻو آهي پنهنجي احساس ۽ ڪردار کي آلسي ۽ ٿوڻي ڪرڻو، نه انکي تيز يا طاقتور ڪرڻو.

جو انسان ڀانڻي ٿو ته سندس زندگيءَ جي رت اهو پاڻ نه پر دنيا وارا ٺاهين، ته سمجهڻ گهرجي ته انکي ڪابه لياقت ڪانهي. آگر اٿس ته اها فقط تقليدي لياقت آهي، جا ڀولڙن کي هوندي آهي. جو انسان پنهنجي رت ۽ نقشي کي خود پاڻ منتخب ڪري ٿو، اهو پنهنجي تمام لياقتن کي استعمال ڪري ٿو. اهڙي انسان کي بصيرت هوندي آهي. انکي عقل ۽ فيصلي جي طاقت ۽ دورانديشي هوندي آهي. بلڪ ان کي ڪنهن به ٺيڀري جي لاءِ سواد ڪافي ڪرڻ جي به صلاحيت هوندي آهي، پختي ڀم ڪرڻا لاءِ ساڃاه هوندي آهي، يقين ۽ ضابطو هوندو آهي. اهو پنهنجي ٺيڀري ڪرڻ ۾ پختو هوندو آهي. هنن خصلتن کي اهڙو انسان ائين استعمال ڪندو هوندو جئن سندس همت چلت جي لحاظ کان ٺيڪ هوندو. ممڪن آهي ته کيس ڪنهن اعليٰ ڀڄري تي ٻڌ ڪرڻ لاءِ سونهي جي ضرورت هجي، ۽ سواءِ انهن شين جي ڪنهن به خطري کان ٻاهر نڪرڻ جي صلاحيت هجي. مگر آخرڪار سندس انسان هئڻ لاءِ اهو ڪهڙو نسبتي قدر هوندو؟ اهميت جي ڳالهه هيءَ آهي ته نه رڳو ماڻهو جيڪي ڪن اهو ڇا آهي، پر سوال آهي ته اهي ڪهڙي قسم جا ماڻهو آهن، جي ائين ڪن ٿا؟ انسان ذات جنهن قسم جي عملن کي خوبصورت بنائڻ ۽ مڪمل ڪرڻ لاءِ حق بجانب آهي انهن سڀ کان اولين عمل آهي ته انسان خود کي خوبصورت ۽ مڪمل بنائي. فرض ڪريو ته رهڻ لاءِ مڪان

نهرائڻ هڪ آسان ڳالهه هجي ها، اناج اڀائڻ، جنگيون ڪرڻ، حقن جو نبيرو ڪرڻ، پاڪ پاڪ جاين جو تعمير ڪرڻ ۽ عبادت ڪرڻ، خود بخود ۽ مشين وانگر هجي ها، ته اهڙين خود بخود مشين کي خريد ڪرڻ مان ڪهڙو فائدو ٿئي ها؟ اهي ماڻهو جي هن وقت مهذب دنيا ۾ اباد آهن، ۽ اهي بکيا ماڻهو جي قدرت پئي پيدا ڪري، قدرت جا نمونا آهن؛ ڇو جو ماڻهو جي فطرت مشين جهڙي هرگز نه آهي، جو انکي ڪنهن پيءُ شيءِ جهڙو بنائي سگهجي، يا ان شيءِ جهڙو ڪم ڪري سگهي. ان جي برعڪس هڪ درخت، جنهنجي نشوونما هر طرف کان ٿيندي آهي، انسان ذات انجي اچار آهي؛ ۽ پنهنجين اندرين طاقتن جي وسيلي نشوونما حاصل ڪري ٿي.

غالباً ائين قبول ڪجي، ته انسان کي پنهنجي ڄاڻ استعمال ڪرڻ گهرجي، هو رسومات جي پهريو ڪري ته سمجهي ڪري، وقتاً فوقتاً رسم و رواج کان ڪنارو به ڪري ته سٺو. مڃجي ٿو ته ڪنهن حد تائين اسان جي ڄاڻ، اسانجي پنهنجي شيءِ هئڻ ڪري. مگر ائين اعتراف ڪرڻ لاءِ اوتري قدر مطمئن ٿي سگهجي. ته ساڳيءَ طرح سان اسانجون خوشيون ۽ خواهشون به اسان جون پنهنجيون هئڻ گهرجن؛ ٻا ته اسان کي گهرجي ته خوشيون ۽ تحرڪ به پنهنجا اختيار ڪريون. اهي ڪنهن حد تائين اسانجي واسطي خوف ۽ خطرا به

هوندا آهن. تاهم هڪ صحيح انسان جي زندگيءَ جا،  
 خواهشات ۽ تحرڪ، اهڙائي اهم جزا هوندا آهن، جهڙا  
 سندس يقين ۽ پابنديون هوندا آهن. حد کان وڌيڪ  
 تيز تحرڪ ۽ اگرچ صحيح طرح سان متوازن نه هوندا،  
 ته خطرناڪ هوندا آهن. پوءِ مقصدن ۽ چاڻائن جو هڪ  
 جٿو، مضبوطيءَ ۾ مبدل ٿي سگهي ٿو، ۽ ٻيو حصو  
 جنهنڪي پنهنجين چاڻائن ۽ مقصدن سان رلي ملي وڃي  
 ڪپي ۽ ڪمزور ۽ ڪيرو ٿي ويندو آهي. ائين نه آهي  
 ته ماڻهو خراب هلت تڏهن هلي ٿو، جڏهن سندس خواهشون  
 قوي هونديون آهن. پر ائين تڏهن ٿيندو آهي، جڏهن  
 سندس ضمير قوي نه هوندو آهي. هڪ ڪمزور ضمير  
 ۽ قوي خواهش جي درميان ڪوبه قدرتي پنڌن نه هوندو  
 آهي. قدرتي پنڌن ان جي برعڪس هوندو آهي. ائين  
 چوڻ ته هڪ انسان جون خواهشون ۽ احساس، ٻئي  
 انسان جي خواهشن ۽ احساس کان وڌيڪ قوي ۽ متعدد  
 آهن، سو برابر آهي ان جي ته اهڙي ماڻهوءَ وٽ، انساني  
 فطرت جو ڪچو مواد وڌيڪ آهي؛ جنهن جي ڪري  
 هو وڌيڪ خرابي ڪرڻ جي قابل آهي! نه نه؛ يقيناً هو  
 وڌيڪ چڱائيءَ جي قابل آهي. قوي تحرڪ قوت جو  
 ٻيو نالو آهي. ٿي سگهي ٿو ته قوت کي خراب نموني  
 ۾ استعمال ڪجي. مگر هڪ قوي فطرت واري ماڻهو  
 مان هڪ آلسي ۽ ٿوڻي ماڻهوءَ جي ڀيٽ ۾ وڌيڪ  
 چڱائي حاصل ٿيندي آهي. جن ماڻهن کي فطرتي احساس  
 وڌيڪ آهن، انهن جو سڌاريل احساس، قوي کان قوي

ٿي سگهي ٿو. ساڳيا قوي تاثيرات جن جي ڪري شخصي  
 تحرڪ وجود ۾ اچي ٿو، هڪ وڌيڪ طاقتور ۽ روشن  
 ٿين ٿا. هي نيڪيءَ جي محبت جا سرچشما هوندا  
 آهن. هنن مان خود ضابطو ڦٽي نڪرندو آهي. اهڙين  
 ڳالهين جي اصلاح مان معاشره پنهنجا فرائض سرانجام  
 ڪندو آهي، پنهنجي مفاد جي حفاظت ڪندو آهي. ائين  
 ڪرڻ سان معاشره ان مٿيءَ کي رد ۽ مرڪز ڏئي ڪري  
 جنهن مان هڪ سورمو جنم وٺي ٿو. ڇاڪاڻ ته کيس  
 خبر نه آهي ته هڪ سورمي جو جنم ڪيئن ٿئي ٿو.  
 جنهن ماڻهوءَ جون خواهشون ۽ تحرڪ پنهنجا هوندا،  
 جي سندس فطرت جو اظهار هوندا. جي سندس تربيت  
 جي ڪري ارتقا ۽ اصلاح ڪندا هوندا، ائين ان کي  
 صاحب ڪردار سڏيون ٿا. جيڪڏهن سندس خواهشون  
 نه فقط سندس پنهنجيون آهن، مگر قوي به آهن، ۽  
 سندس ارادو زور آور هجي، جنهن جي تحت اهي  
 خواهشون هجن. ته انکي اهڙي ڪردار جو مالڪ سڏبو  
 جو قوي ڪردار هوندو. جيڪي سمجهن ٿا ته هڪ  
 شخصيت کي خود کي ظاهر لاءِ همتايو نه وڃي، جا  
 خواهشات ۽ تحرڪن جي غلام آهي، انهن کي ياد ڪرڻ  
 ڪپي ته معاشره کي طاقتور طمع انسانن جي ضرورت  
 هرگز نه آهي، نه وري معاشره کي طاقت جو ڪو  
 عام ۽ بلند سراسري درجو منظور آهي.

معاشره جي ڪن شروعاتي حالتن ۾ اهڙيون طاقتون

ان قوت کان گهڻو اڳ رسي چڪيون هيون، جا ان وقت جي معاشري کي حاصل هئي، جنهن کان معاشري انهن کي سڌاريو ٿي، ۽ تابع رکيو ٿي. اهڙا به وقت هئا، جو خوديءَ جو عنصر ۽ شخصيت جو نتو ۽ چوٽ چڙهيل هو. سماجي قاعدو ان سان ڪشمڪش ۾ هوندو هو. تڏهن هيءَ دقت هوندي هئي، جو قوي ذهن ۽ قوي جسم جي ماڻهن کي قاعدي مڃڻ لاءِ آماده ڪرڻ ڏکيو هوندو هو. اهڙو قاعدو سندن تحرڪن کي دٻائي رکڻ لاءِ ناڪافي هوندو هو. هن دقت کي دور ڪرڻ لاءِ جهڙي طرح يورپ جي شهنشاهن سان پوپ صاحبن ڪشمڪش ڪئي هئي، ضبط ۽ قانون، انسان جي مٿان قوي رکڻ جي دعويٰ ڪئي، جنهن سندس ڪردار کي مفيد ڪيو وڃي. هن ڳالهه کي پنڌن ۾ ٻڌڻ لاءِ معاشري وٽ ڪوبه حل ڪونه هو. اڄڪلهه جي دور ۾ معاشري شخصيت مان گهڻو ڪي حاصل ڪيو آهي. اهو خطرو جنهن انسان ذات کي ٿرڻي ۾ وجهي ڇڏيو هو، اوترو سنگين ڪونهي. هاڻي شخصي تحرڪ ۽ ترجيح جي واڌ نه ۾ ڪوت آهي. هاڻي معاملات مخالف ٿي ويا آهن. ۽ چو جو اهڙن انسانن جا جذبات جي خواهه عهدي خواهه لڳائڻ جي ڪري، قانون سان مسلسل ڇڪريءَ ۾ هوندا هئا، چاهيندا هئا ته انهن کي سختيءَ سان جڪڙيل رکيو وڃي، ته انسان پنهنجي وس آهر امن مان بهرور ٿئي. اسانجي هن دور ۾ معاشري جي اعليٰ کان وٺي ادرا کان ادرا درجي تائين، هر هڪ ماڻهو نقطه چينيءَ

جي ڪڙي نظر جي ڊپ ۾ رهي ٿو. فقط ان لاءِ ته،  
 تہ سندس ٻين سان ڪهڙو تعلق آهي، پر ان لاءِ جو  
 سندس خود سان ڪهڙو واسطو آهي. خواه فرد خواه  
 خاندان، پنهنجو پاڻ کي ائين نٿا چئي سگهن. تہ:  
 ”اسانکي ڇا گهرجي؟ اسانجي ڪردار ۾ طبيعت کي  
 ڪهڙي شيءِ پسند ايندي؟“ يا ”اها ڪهڙي اثر ۽  
 اعليٰ شيءِ مون ۾ آهي، جو مان ٻين سان سٺو ورتاءُ  
 ڪريان؟ ۽ ان شيءِ جو بهبود ۽ نشوونما ڪري سگهان؟  
 ماڻهو هڪٻئي کان ۽ خود کان پڇن ٿا. منهنجي عهدي  
 جي لاءِ ڪهڙي لائق شيءِ آهي؟ منهنجي حيثيت ۽ مون  
 واري مالي حالت ۾ ماڻهن کي ڇا ڪرڻ گهرجي؟ يا  
 تہ عام طرح سان اعڙن انسانن کان ڇا ڇا ٿي سگهندو  
 آهي، جي حيثيت ۽ حالات ۾ مون کان اعليٰ هجن؟  
 منهنجو اهو مطلب هرگز نه آهي ته اهي پنهنجن راتين  
 ۽ لاڙن سان ٺهڪيل ٿيڻ جي بدران اهڙين شين جو  
 انتخاب ٿا ڪن، جي رواجي آهن. پر ڇا آهي جو انهن  
 جا لاڙا به فقط اهڙا ٿين ٿا جي رواجي هوندا آهن. اهڙي  
 طرح سان خود انسان جو ذهن، پاڇاريءَ هيٺ جهڪيو  
 پوي ۽ خواه ماڻهو چرچي طور ڪجهه ڪن، تہ به  
 پهرين ڳالهه، جنهن جو خيال ٿيندو آهي، اها آهي  
 موافقت. اهي هجوم کي پسند ڪندا آهن. پنهنجي پسند  
 کي فقط عام رواجي ڳالهين ڪرڻ مهل استعمال ڪندا  
 آهن. مذاق جي خصوصيت، هلت چلت جو چرچل، ڏوهن  
 جي سبب ڪم ٿيو وڃن، ناانڪ پنهنجي فطرت تي

هل ڪانسواءِ انهن آڏو ٻي ڪا فطرت ٿي نه رهندي آهي. جنهنجي تقليد ڪن. انهن جون انساني اڻاقتون برباد ٿي وينديون آهن، کين ڪي مضبوط ارادا ڪين هوندا آهن، ۽ هو وطن جي خوشي ماڻڻ کان قاصر ٿي ويندا آهن. نه منجهن گهر ٻار جي فلاح جو احساس هوندو آهي، نه وري پنهنجي پوئجيءَ جي متعلق ڪو رايو هوندو اٿن. هاڻي ٻڌايو ته ڇا انسان ذات جي فطرت جو هيءُ هڪ لازمي شرط آهي يا نه؟

جنهنڪي ڪالونسٽڪ اصول [۱] چئجي، ان موجب انسان جو هڪ وڏو ڏوهه اهو آهي، جو منجهس خود مرضي آهي. اها جيڪا به چڱائي، جنهن جي انسان ذات قابل آهي، فقط سڃتا ۾ سمايل آهي. اوهان کي پنهنجي ڪابه مرضي نه آهي. اوهين هيئن ڪريو، هون نه ڪريو. ”جيڪي اوهان لاءِ ڪرڻ فرض نه آهي، اهو اوهان لاءِ ڪناهه آهي. ڇو ته انسان جي فطرت بنيادي طور ڪناهه آلوده آهي، تنهنجي ڪري جيسين ان (فطرت) جو خاتمو نه ٿو ٿئي، تيسين نجات ٿي نٿي سگهي، جو ماڻهو زندگيءَ جو هي اصول مڃي، ان لاءِ انساني لڳاتن کي تلف ڪرڻ، ان جي حيثيت کي تاراج ڪرڻ، تاثرات جو خون ڪرڻ ڪناهه هرگز نه آهي. انسان کي سواءِ هن جي ٻي ڪنهن به لڳات جي گهرج نه آهي، ته هو خود کي رضائي رب جي آڏو تسليم ڪري، ائين

---

(۱) The Calvinistic Theory.



ڪرڻ کان سواءِ پنهنجي لياقتن کي اگر ڪنهن ٻئي استعمال ۾ آڻي ته هو انهن کي وڌيڪ اثر سان استعمال نه ڪندو. سو بهتر آهي ته کيس اهي شيون نه ڏجن. ڪالونزم جو اجهو اهو اصول آهي. ان جي ڪجهه قدر مڃتا ٿئي ٿي. جيڪي خود کي ان جا مريد نٿا سمجهن، اهي به ان کي مڃين ٿا. رضائي رب کي، ٿورو رهبرائي رنگ ڏيڻ ۾ گهٽتائي آهي. ائين ظاهر ڪرڻ ته اها رب جي رضا آهي ته انسان کي پنهنجن لاڙن مان فقط ٿورن کي راضي ڪرڻ گهرجي، مگر مڃتا جي طريقي سان ۽ ائين نه جئن هو خود ڪرڻ چاهين. ٻين لفظن ۾ ته اهڙي نموني، جهڙي ۾ انهن کي حڪم ڪيو وڃي ٿو.

زندگيءَ جي هن تنگ اصول کي اڇڪاءُ هڪ قسم جي خفيہ نموني ۾ پختي رغبت حاصل آهي. ان سان گڏ، هي اصول انساني ڪردار جي تنگ ۽ سوڙهي اصول جي پٺڀرائي به ڪري ٿو. ان ڏانهن به رغبت اٿس ڪو شڪ نه آهي ته ڪيترائي ماڻهو ساڻيا طور هن طرح سان يقين رکڻ ٿا، ته انسان ذات کي مفلوج ڪري پست ڪيو ٿو وڃي. جو ان ۾ رب جي رضا آهي. جهڙيءَ طرح سان ماڻهو سمجهندا آهن ته جڏهن وڻن کي وڍي، چانگ ڪري ٻانڊ بنايو وڃي. تڏهن هو وڌيڪ سٺا نظر ايندا، يا انهن مان جانورن جا مٽ گهڙيا ويندا تڏهن وڌيڪ خوبصورت نظر ايندا. مذهب

جو اگرچ اهڙو حصو هجي ته به يقين ڪجي، ته انسان کي هڪ نيڪ هستيءَ پيدا ڪيو آهي، ان کان وڌيڪ چڱو وري ائين آهي، ته يقين رکجي ته ان هستي انسانن کي اهي سڀ لياقتون ڏئي ڇڏيون آهن، ته انهن جو فلاح ۽ اصلاح ٿئي، ۽ نه ته انهن جي پاڙ پتي ختم ڪيو وڃي. ان نيڪ هستيءَ کي اهڙيءَ ڪوشش کان مسرت ٿئي ٿي، جا ساهوارا ڪن ٿا، جنهن مان منجهن جي آدرش خيالات آهن، انهن جو فلاح ٿئي، يا سندن سمجهه ۾ اضافو ٿئي، يا عمل ۾ آسائش وڌي. ڪاپونستڪ کان به وڌيڪ بهتر انسان ذات جي بهبوديءَ جو هڪ نمونو آهي. اهو انسان ذات جو هڪ اهڙو تصور آهي، جنهنکي پنهنجي فطرت بخش ڪيل آهي، اهو به ترڪ ڪرڻ کان سواءِ ڪنهن ٻئي مطلب لاءِ هٿن گهرجي. خود بيانيءَ جو عنصر، جو بي دين ماڻهن ۾ ٿئي ٿو، اها به انسانيت جي قدر جي شيءِ آهي. اها به اهڙي چڱي شيءِ آهي جهڙي نصارن ۾ رهبانيت، يعني جسماني خوشين کان پاسو ڪرڻ. خود فلاح جو هڪڙو خيال يوناني به آهي، جنهن ۾ افلاطون واري خود حڪومت ۽ نصرانيت واري خود حڪومت جي آميزش آهي، مگر اهو خيال اورانگي نٿو سگهجي. هڪ آلسي نياس [1] کان بهتر ته هڪ جان ناڪس [2] به ٿجي. مگر پيريڪلس [3]

(1) Alcibiades.

(2) John Knox.

(3) Pericles.

ٽيڻ مٿين ٻنهي ڳالهين کان بهتر آهي. پر اڇڪلھ جي زماني ۾ جيڪڏهن هڪ پيريڪلس جو وجود هجي به، ته به انسان لاءِ اهڙو مفيد نه هوندو، جهڙو جان ناکس آهي.

هڪ فرد جو فقط هڪجهڙائيءَ ۾ فنا ٿيڻ ڪجهه به نه آهي، پر انکي اڀياس ڪرڻ ۾ ۽ ان کان مدد وٺڻ ۾ آهي، ۽ اهڙي ڳالهه به ٻين جي حقن ۽ فائدين جي حدن جي اندر هئڻ گهرجي. ان لاءِ انسان ذات فڪر جو هڪ اهڙو مجسمو آهي، جو شاندار ۽ خوبصورت هئڻ گهرجي. جنهن صورت ۾ هر هڪ عمل ۾ عامل جو حصو شامل هوندو آهي. تنهن صورت ۾ ائين ٿيڻ سان انسان ذات جي جيوت مالا مال ٿئي ٿي، متحد ٿئي ٿي. ان ۾ زندگي اڀرڻ ٿئي ٿي. اوچن خيالن ۽ بلند احساسن کي زياده خورش ملڻ ڪري، انسانيت شاهوڪار ٿئي ٿئي، ۽ اهڙي هر هڪ عقد کي قوي ٿي ڪري. جو فرد کي قبيلي سان گرهه گير ڪري ٿو، ۽ قبيلن کي اهڙو اعليٰ بنائي ٿو، جو ان سان تعلق رکڻ خذر ٿيو پوي. هڪ شخصيت جي ترقيءَ جي نسبت ۾، هر هڪ انسان جو پنهنجي پاڻ سان قدر وڌيو پوي، جنهن سبب اهو ٻين جي لاءِ وڌيڪ قدر جي قابل ٿئي ٿو. اهڙي شخصيت جي هستيءَ جي باري ۾ سندس زندگي ڀرپور ٿيو پوي. جنهنڪري افراد ۾ زندگي وڌڻ سان سڄي انسان ذات ۾ زندگي وڌيو پوي، ڇو جو انسان ذات، افراد جي اجتماع جوئي مجموعو آهي. انسان جي فطرت

کي پاڻ کان هٽي جي حقن جي تلفي ڪرڻ کان روڪڻ لاءِ ڪجهه نه ڪجهه دٻاءُ ضروري آهي. تاهه ائين انساني ترقيءَ جي نقطهءِ نگاهه کان ڪرڻ گهرجي. پنهنجن خيالن ۽ لاڙن کي راضي ڪرڻ کان روڪڻ لاءِ ترقيءَ جا وسائل، جي هڪ شخصيت هٿان وڃائيندي آهي. ٻين ماڻهن جي ترقيءَ جي عيوضي ۾ ئي حاصل ڪيا ويندا آهن. اهڙي انسان جي واسطي، سندس فطرت جي سماجي جزن جي فلاح جي ڪري، سندس خود غرض اجزا جي مٿان بندش مڙهڻ سان ئي ممڪن ٿي سگهندا آهن، ٻين جي ڪري، انصاف جي سخت قاعدن جي بجاوڙي ڪرڻ. انسان جا پنهنجا احساس ۽ لياقتون سڌارڻ ۽ وڌائڻ آهي. مگر اهڙين گالهين جي بندش ۾ رهڻ، جي ٻين جي چڱائيءَ کي متاثر نه ڪن. سان ڪنهن به نيڪيءَ جو فلاح نٿو ٿئي. سواءِ ڪردار جي اهڙي زور جي، جو فقط بندش جي مقابلي لاءِ خود کي ظاهر ڪري. اهڙي ڪردار کي جي قبول ڪبو ته اهو پنهنجي سچي طبيعت کي موڪو ۽ وائڙو ڪري ڇڏيندو. هر هڪ طبيعت سان پورو پورو نياڻ ڪرڻ لاءِ ضروري آهي، ته مختلف ماڻهن کي مختلف قسم جي زندگي گذارڻ ڏني وڃي. هيءَ آزادي، اگرچ ڪنهن به دور ۾ استعمال نٿي ته اهو دور ايندڙ نسل جي واسطي نسبتاً اهم ثابت ٿئي. جيستائين ڪوبه فرد، ڪنهن به قسم جي ظلم جي راج تحت زندهه رهي سگهي ٿو. تيستائين ظلم پنهنجو ڪوبه حراب اثر ظاهر نٿو ڪري

سگهي ۽ اها هر هڪ شيءِ جا ڪنهن شخصيت جو خون ڪري ٿي، اها ظالم آهي. اوهان ان کي ظلم جي راڄ بدران ڪهڙو به نالو ڏيو، اوهان ڀل نه دعويٰ ڪريو ته ائين ڪرڻ خدا تعاليٰ جي رضا قائم رکڻي آهي؛ يا ائين ڪرڻ خلق خدا جو حڪم آهي، ته به ائين ڪرڻ ظلم جو راڄ قائم ڪرڻو آهي.

هاڻي جڏهن اسان بيان ڪيو ته فقط شخصيت جو اصلاح هڪ ترقي يافته انسان پيدا ڪندو آهي، ٻيا ڪري سگهندو آهي، تڏهن جڳائي ته هتي بحث کي بند ڪريون. چالاءِ جو انسان ذات جي مسئلن جي متعلق، ان کان وڌيڪ ٻي ڪهڙي سٺي ڳالهه چئي سگهجي ٿي، جو انهن کي خود اهڙي اعليٰ شيءِ جي نزديڪ آندو وڃي، جهڙي اعليٰ شيءِ هو بنجي سگهن. يا ان کان وڌيڪ ٻي ڪهڙي خراب ڳالهه چئي سگهجي، جو جڳائيءَ جي اڳيان رڪاوٽ هجي. ڪوبه شڪ ڪونهي ته هي ويچار انهن ماڻهن کي مطمئن نه ڪندا، جن کي مطمئن ڪرڻو آهي ۽ ائين ڪرڻ اشد ضروري آهي ته اهڙا ترقي يافته ماڻهو، غير ترقي يافته ماڻهن لاءِ مڙيوڻي ڪارآمد آهن. هيءَ ڳالهه انهن کي ٻڌائڻ گهرجي جن جي نڪو آزاديءَ لاءِ مرضي آهي، ۽ نه وري آزادي کين ڪو فائدو ڏئي ٿي. مگر ڪنهن به هڪ هوشمند طريقي سان انهن کي اهڙو اجورو ڏنو وڃي، جو بغير رڪاوٽ جي، هو ٻين انسانن کي ان جي استعمال جي اجازت ڏهن.

اول ته آئون رت ڏيندس، ته انهن کي ڪجهه نه  
 ڪجهه سگھي گهرجي. انسان ذات جي مسئلن ۾ ”اصليت“  
 هڪ سڀ کان قيمتي عنصر آهي، تنهن کان ڪير به  
 انڪار نٿو ڪري. ماڻهن جي ضرورت محسوس ٿيندي  
 آهي ته نه رڳو نيون نيون حقيقتون ڏسي، پر اهو ٻڌائي  
 ته جيڪي حقيقتون اڳي تصور ڪيون ويون هيون،  
 اهي هاڻي حقيقتون نه آهن. ازانسواءِ اهو به ٻڌائي ته  
 ڪهڙا ڪهڙا نوان ڪم آهن، ۽ انساني جيوت ۾ وڌيڪ  
 روشن رديو ۽ ذوق جو نمونو پيش ٿئي ان جي مخالفت  
 ڪير به ڪين ڪندو، فقط اهو ڪندو جنهنجو اعتقاد نه  
 هوندو، نه دنيا پنهنجن عملن ۽ طريقن ۾ ڪمال حاصل  
 ڪيو آهي؛ ائين به صحيح آهي، ته هيءَ فائدو هر ڪنهن  
 کان، ساڳيءَ طرح تشريح ٿئي نٿو سگهي. ساري دنيا  
 جي پيٽ ۾، اهڙا ڪي قليل آهن، جن جا تجربا، جڏهن  
 ٻيا اختيار ڪن، تڏهن قائم شده حقيقتن تي اصلاح ٿي  
 سگهن. مگر اهڙا قليل به، هن دنيا جا نمڪ آهن، جن  
 کانسواءِ انساني زندگي، ڪندي پائيءَ جو هڪ تلاءُ  
 هجي ها. اهي فقط چڱيون شيون نٿا مهيا ڪن، پر ماڻهن  
 ۾ زندگي ڦوڪين ٿا. ڇا، انساني عقل جي ضرورت  
 محسوس نه ٿئي ها اگرچ ڪنهن به نئين شيءِ جي بنائڻ  
 جو ضرورتي ڪين هجي ها؟ اهو به معقول آهي، جو  
 جيڪي ماڻهو پراڻيون شيون ورتائين ٿا اهي وساري چڙين  
 ته ائين ڇو ٿئي ڪن، ۽ چوپاين وانگي انسانن کي نفرت  
 سان ڏسن؟ جيڪي بهترين اعتقاد ۽ اعمال آهن، انهن

کي خراب ڪري، مشيني اعتقاد ۽ اعمال بنائڻ جي  
 رغبت ڏاڍي شديد آهي، ۽ تانڪ اهڙن انسانن جو  
 مسلسل ظهور ٿئي، جن جو هٿ ڪلن وارن اعتقادن ۽  
 اعمالن کي مڃڻ غائب ڪري ڇڏي ها ته اهڙو مواد  
 ڪنهن به زنده شيء جي ضرب کي جهلي ڪين سگهي  
 ها ۽ ڪوبه شڪ نه هو، جو تهذيب ختم هجي ها.  
 بلڪل اهڙي طرح جئن اسلام جي ظهور سان نصاري  
 (هرقلي) حڪومت ختم ٿي وئي هئي. سچ آهي ته اعليٰ  
 ذهن جا ماڻهو، هميشه ٿورائي هوندا آهن. پر انهن کي  
 هٿ ڪرڻ لاءِ جنهن زمين تي هو پيدا ٿين ان جي  
 حفاظت لازمي آهي. اعليٰ ذهن، فقط آزاد فضا ۾ زنده  
 رهي سگهي ٿو. اعليٰ ذهن ۾ شخصيت ۽ انفراديت  
 نسبتاً وڌيڪ هوندي آهي. يا ته خود کي سوڙهو ڪرڻ  
 کانسواءِ ڪٿي به پورا ڪين پوندا آهن. پوءِ ڪهڙي  
 به حلقي جي ننڍي کان وڏي تعداد ۾ - جنهن کي معاشرو  
 ماڻهن لاءِ مهيا ڪندو آهي، پورا ٿي ويندا آهن. اڳر  
 اهي ڪنهن به هڪ حالت ۾ داخل ٿيڻ لاءِ زور ڪندا  
 ته معاشرو انهن جي عقل جي ڪري وڌيڪ عقلمند ٿيندو  
 آهي. جيڪڏهن انهن جو اخلاق قوي هجي، ۽ پنهنجين  
 زنجيرن کي ٽوڙڻ جي قابل هجي، ته اهي معاشري جي  
 واسطي هڪ نشان ٿين ٿا ۽ معاشرو سندن اهميت کي  
 گهٽ ڪري عوام جي درجي تي رسائڻ ۽ انهن کي  
 دهقاني يا ديوانو ڪوٺجڻ کان قاصر ٿيو پوي. اهو اهڙي  
 طرح ٿيو پوي جهڙي طرح ڪو ماڻهو شڪايت ڪري

تہ ڇو ناپاڪرا ندي، هڪ سڌي کوٽيل واھ وانگر لس  
نٿي وهي ۽ ڇو ڏنگي آهي.

اهڙي طرح، مان ذهن جي اهميت تي زور ڏيندس،  
ان کي، خود کي عمل ۽ خيال لاءِ ڪولي ڇڏڻ جي  
ضرورت تي زور ڏيندس، پر اٽل ته اصول ۾ جا حالت  
آهي، ان کان ڪوبه انڪار نه ڪندو. خواه حقيقت  
۾ هرڪو ان کان بيمرواه ڇو نه هجي. ماڻهن جي خيال  
۾ ذهن هڪ اهڙي عمدي چيز آهي، جا ماڻهو ڪسي  
فقط هڪ جذبي واري نظم لکڻ، يا هڪ تصوير چٽڻ  
لاءِ آماده ڪري ٿي سگهي. مگر حقيقي معنيٰ ۾ يعني  
عمل ۽ خيال جي اصليت ۾. هر هڪ ڄڻو دل ۾ خيال  
ڪندو، ته ان کانسواءِ ڳالهه پاڻ وڌيڪ نهي ٿي. هن  
ڳالهه تي به عجب ڪرڻ گهرجي، ڇاڪاڻ ته اصليت  
هڪ اهڙي شيءِ آهي، جنهن جو احساس ”بي اصل ذهن“  
ڪري نٿو سگهي. اهو نٿو ڏسي سگهي ته اصليت مان  
ڪهڙو لاپ پراپ ٿئي ٿو. ڀلا اهو ڪيئن ڏسي سگهندو؟  
ڇو جو اکرچ ڏسي ته اها به نه اصليت نه هوندي!  
تنهن جي ڪري سڀ کان اولين خدمت، جا اصليت  
ڪري ٿي، اها آهي اهڙن انسانن جون اکيون کولڻ.  
جڏهن هڪ ڀيرو ائين ٿيو، ته انهن جي به اصل هئڻ  
جو وجهه ٿي سگهي ٿو. پوءِ جڏهن انسان سمجهي ته،  
جيڪڏهن ڪو ڪرڻ وارو نه هجي، ته اول اول ڪجهه  
به ڪين ٿئي ها، ۽ ڇاڻي ته سڀ چڱيون شيون اصليت



جو ٿر آهن، نه کيس مڃڻ گهرجي ته ان جي ذڪميل جي لاءِ ڪا ڳالهه مڙهيوئي رهيل هوندي. هاڻي ماڻهوءَ کي پڪ ڪرڻ گهرجي ته کيس اصليت جي درڪار آهي ۽ هو ان جي ضرورت کان بي خبر آهي.

حقيقت ڇا آهي، جو صحيح يا اڻ صحيح ذمعي فوقيت جي لاءِ، ڪيتري به تابعداري مڃجي، يا ادا ڪجي، ته به دنيا ۾ عام احساس اهو هوندو، ته انسان ذات جي واسطي اوسط کي ئي اسرندڙ قوت سمجهيو وڃي. قديم زماني ۾، بلڪ زمانه متوسط، ڪنهن حد تائين ان دور ۾، جنهن کي جاگيرداري دور کان وٺي اسان جي زماني جو صعو حاصل آهي. فرد اگرچ صاحب قوت هو ته پنهنجي لاءِ هو. اگرچ منجهس عظيم صلاحيتون هيون، يا اعليٰ سماجي درجو هو، ته کيس وڌيڪ قوي سمجهيو ويندو هو. اڄ ڇا آهي؟ اڄ فرد گهڻن ۾ گم آهي! سياست ۾ ته ائين چئي به نٿو سگهجي، ته دنيا کي عوام جو رايو هلائي رهيو آهي! اگرچ ڪا قوت آهي ته اهو آهي ازدهار. يا اهڙي قوت اهي حڪومتون آهن، جي ازدهام (يا اجتماع) جي لاڙن ۽ جذبن جون علمبردار آهن. عوام جي وهنوار هيءَ ڳالهه جيترو صحيح آهي، اوتري قدر خانگي زندگي ۾ به آهي. اهي ماڻهو جن جا رايو، ”عوام جي راءِ“ جي نالن سان سڏجن ٿا، اهي هميشه ساڳي مخلوق نه هوندا آهن ۽ امريڪا ۽ اهي فقط گورا آهن، ڪارا نه آهن. ڪارن

جي راء ”عوام جي راء“ نه آهي. انگلستان ۾ اوسط درجي جا ماڻهو، ليڪن اهي هميشه ازدهام هوندا آهن. يعني اوسط درجي جو ازدهام. عجب جهڙي ڳالهه وري هيءَ آهي، ته ازدهام ۽ اجتماع پنهنجا رابا مذهب يا ملڪ کان حاصل نٿا ڪن، نه وري ڪن ظاهر پيشوائن کان ٿا حاصل ڪن؛ نه انهن کي ڪتابن مان ٿا ڪڍين. انهن جي لاءِ فڪر ڪرڻ وارا ماڻهو به انهن جهڙائي آهڙيءَ جي وقتي جوش ۾ اچيو انهن اڳيان تقريرون ڪن. انهن جي بهران ڳالهائين. سندن ڪلام اخبارن جي معرفت ٿئي ٿو.

مونکي هن ڳالهه لاءِ شڪايت نه آهي مان ائين به ڪين ٿو مڃان، ته موجوده انساني ذهني پستيءَ لاءِ جيڪا به ڳالهه بهتر هجي، اها مناسب آهي. پر اها ڳالهه حڪومت کي اوسط درجو اختيار ڪرڻ کان نٿي روڪي ڇا لاءِ جو اوسط کان ڪابه حڪومت آسري نٿي سگهي خواه اها جمهوريت هجي، خواه امراشاهي، خواه پنهنجي سياسي علمن يا رايي ۾، جي هوءَ اختيار ڪري ٿي، پنهنجي دل جي ڳالهه ظاهر ڪري. ڪيترين حڪومتن اهڙن ماڻهن جي، مشورن ۽ تاثر کي، خواه گهڻن يا هڪ انسان کان ورتو ويو هجي، ڇو جو، جن کان سڀني اعليٰ ڏاهين ڳالهين جو آرنپ ٿئي، هي افراد ٿي آهن. عام طرح سان آرنپ ڪنهن هڪ شخص کان ٿي حاصل ٿئي ٿو، انکي حاصل ڪرڻ جي قابليت هڪ

اوسط انسان جي لاءِ عزت ۽ ڪاميابي جي ڳالهه آهي. انسان کي جڳياڻي ته اهڙين ڳالهين کي ٻڌي جي تابند ۽ حڪمت واريون هجن. انهي جا جواب ٺاهڻ گهرجنس. پوءِ ديدنه دانسته انهي تي عمل ڪري. جنهن کي سومرو پرستي چئجي، ان جي تبليغ مان هرگز نتو ڪريان. سومرو پرستي، ڪي طاقفور ماڻهو ۽ جي پنهنجي ٻيل جي زور تي حڪومت حاصل ڪرڻ جي قائل هوندي آهي. اهڙو ماڻهو، ان کان وڌيڪ ڪابه دعويٰ نتو ڪري سگهي ته وڏس راءِ جي ڏيڻ جي آزادي آهي. پر انهي لاءِ ٻين کي مجبور ڪرڻ جو زور، نه فقط انهي جي ترقي ۽ آزاديءَ لاءِ ان سونهائيندڙ آهي، مگر اهو خود ان طاقتور ماڻهو ڪي بدڪار ڪيو ڇڏي. جڏهن مجموعي جا رايو، جنهن ۾ فقط عام ماڻهو شامل هوندا آهن، هر هنڌ قوي ۽ غالب هوندا آهن، اهڙي رغبت جي اصلاح ۾ توازن لاءِ زياده کان زياده تر ظاهر شخص انهن انسانن جي هوندي. جيڪي خيال جي نقطه نظر کان بلند هوندا. اهڙن معاملن ۾ نرالي قسم جي شخصيتن کي، بچائي روڪڻ جي، مجموعي جي خلاف ڪم ڪرڻ لاءِ همتايو ويندو آهي. اڳئين زماني ۾، ائين ڪرڻ مان ڪوبه فائدو حاصل نه هوندو هو، پر هاڻي ناموافقيت جو فقط هڪ مثال، يارسم رواج جي اڳيان سر تسليم خم ڪرڻ کان انڪار، بذات خود هڪ خدمت آهي. جهڙي طرح راءِ جو ظلم، ديوانگيءَ کي هڪ مٿو سمجهي ٿو، نه پوءِ اهڙي ظلم کان نجات لاءِ واجبي آهي ته ماڻهو

ديوانا هجن - ديوانگي هميشه آني ڏسبي آهي. جتي ڪردار جي قوت هوندي آهي ۽ معاشري ۾ چرڻ جو مقدار ان جي عقل جي نسبت ۾ برابر هوندو آهي. جو اهڙي عقل ۾ ذهني قوت ۽ اخلاقي همت موجود هوندي آهي. اڄڪلهه جي زماني ۾ چرڻي ٿيڻ جي جراثيم ٿورا ٿا ڪن، جا ڳالهه ٻڌائي ٿي، ته موجوده دور جو خاص خطرو اهوئي آهي.

مون اڳي به بيان ڪيو آهي، ته غير رسمي اشيا کي هر ممڪن وڻي ڏني وڃي، ته رفتي رفتي پتو پوي، ته بعد ۾ انهن مان ڪهڙيءَ شي کي رسوم ۾ تبديل ڪري سگهجي ٿو. پر عمل جي آزادي ۽ رسمن جي نظراندازي، همت افزائيءَ جي قابل نه آهن، جو انهن مان ڪن بهتر رسمن ۽ عمل جي طريقن جو مهيا ٿيڻ ممڪن آهي، نه وري ذهني برتريءَ جي صاحبن کي اهڙي دعويٰ حاصل آهي، ته پنهنجي ذاتي طريقي ۾ پنهنجيون زندگيون گذارين. ڪو سبب نه آهي ته انسان ذات جي زندگيءَ کي، ڪنهن هڪ يا وڌيڪ نمونن جي بنا تي، بنايو وڃي. اکر ڪنهن ماڻهوءَ ۾ ذرو به عقل ۽ تجربو آهي ته جنهن به نوع ۾ هو پنهنجي زندگيءَ کي تشڪيل ڪري، اهو سندس لاءِ بهترين آهي. ڇو جو اهو سندس پنهنجو طريقو آهي. انسان رڍن جي ڏڻ جهڙا هرگز نه آهن. جي ڏسو ته هڪئي ڏڻ جون رڍون به هڪجهڙيون ڪين هونديون. ماڻهو پنهنجي واسطي هڪ ٻهراڻ ۾ جتي سڀئي جي بلڪل

پورا هجن. پر اهي هو تيسين حاصل ڪري نٿو سگهي  
 جيسين پنهنجي بت ۽ پير جي ماپ نٿو ڏئي. ٻي صورت  
 ۾ کيس جئين ۽ پهرائڻ جو هڪ دڪان درڪار آهي،  
 تڪه پنهنجيءَ ماپ جون شيون وٺي سگهي. هاڻي هڪ  
 پهراڻ جو بت تي پورو ٺهرائڻ سولو آهي يا هڪ صحيح  
 زندگي گذارڻ سولي آهي؟ يا ته ائين هجي جو سڀ  
 انسان جسماني خواه روحاني طور هڪجهڙا هجن يا  
 ته پنهنجي بت ۽ پيرن جي ماپ ۾ به هڪجهڙا هجن؟  
 پسند ڪرڻ جي باري ۾ سڀ انسان متحد هجن ها،  
 ته پوءِ ٺاهڻ وارا سڀ شيون هڪئي ماپ جون ٺاهين  
 ها، اهڙي طرح روحاني ترقيءَ جي واسطي به مختلف  
 ماڻهو مختلف حالتون طلبي ٿو. جهڙيءَ طرح سڀڪا  
 نباتات، ساڳين طبعي حالتن، آب هوا ۽ ماحول ۾ زنده  
 نٿي رهي سگهي، تهڙيءَ طرح ماڻهو به ساڳي اخلاق ۾  
 صحتمند نٿو رهي سگهي. اعليٰ فطرت جي اصلاح لاءِ  
 جي شيون مدد ڪن ٿيون، اهي هڪ ماڻهو لاءِ مفيد  
 ۽ ٻئي لاءِ مضر ٿي سگهن ٿيون. زندگيءَ جو هڪ طريقو  
 هڪ ماڻهو لاءِ صحتمند آهي ته ٻئي لاءِ بوجھو آهي.  
 پهرين جون عملي صلاحيتون بهتر ٿين، ۽ ٻئي جي اندروني  
 جيوت ناس ٿئي | انسانن جي وچ ۾ اجهي اهي فرق آهن.  
 انهن جي خوشين جي خزانن ۾، ايڏائڻ جي اثرن ۾  
 | انهن جي مختلف جسماني | اخلاقي وسيلن جي عملن  
 ۾ فرق آهي. پوءِ جيسين انسانن جي طريقه ڪار ۾  
 ايڪتا هجي، ته خوشي ۽ مسرت مان ڪوبه پاڻگي

پاڻيوار نه هجي. نه وري اخلاقي، ذهني، حسن جي بلنديءَ تي ڪو رسمي سگهي. خواه سندس فطرت ان بلنديءَ جي قابل ڇو نه هجي. ڀلا پوءِ برداشت کي اسين فقط شوق ۽ زندگيءَ جي طريقن تائين محدود ڇو رکون، جا پنهنجن سائين جي تعداد کان قبوليت کي مچائي؟ سواءِ چند رعبانيت جي مڪتب ۾، ٻيو ڪٿي به شوق جي رنگارنگيءَ جي قدرشناسي، عيب نه آهي. ڪوبه انسان بغير ڪنهن خطا جي ڪنهن به شيءِ کي پسند ڪري يا نه، اها ان جي پنهنجي مرضي آهي. مثلاً:- راڳ، تماڪ پيئڻ، جسماني ورزشون، ٻڙي هلائڻ، شطرنج يا پتي راند ڪرڻ، بلڪ اڀياس ڪرڻ، اهڙا ڪم آهن، جو انهن کي پسند ڪندڙن ۽ نه پسند ڪندڙن جو تعداد الڙي ڪيترو هوندو. مگر ڪا ماڻهو يا گهڻو ڪري ته هڪ عورت اگر اهڙو ڪو ڪم ڪري، جو ٺيڪ نه هجي، يا هڪ اهڙو ڪم نه ڪري جو سڀڪو چاهيندو هجي ته ٿئي، ته هوءَ گهڻي خاسيءَ جو نشان ٿي سگهي ٿي. ڇڻ ته ان عورت يا مرد ۾ ڪا وڏي اخلاقي ڪوتاهي هئي. ڪي ماڻهو اڳين کي پسند ڪندا آهن، ڪي وري ڪو ٻيو يا ننگو چاهيندا آهن، يا اعليٰ درجي مان هٽي گهرندا آهن، فقط ان لاءِ ته عيش ۾ غلطان رهن، ۽ ٻيا مڃون ڪن، پنهنجي آبروءَ کي نقصان کان بچائيندا رهن. ڪنهن به شيءِ ۽ غلطان رهڻ مان، آئون چوندس، ته اهڙو جو ڪو سر تي سهڻو پوندو آهي ڇو ننڍا کان وڌيڪ خراب

هوندو آهي. اهڙا ماڻهو جنهن خطري ۾ هوندا انهيءَ کي ”پاگل پڻ“ چوندا آهن. يعني انهن جون ملڪيتون کائڻ واري سندن رشتيدارن کي ڏنيون وينديون آهن.

عوام جي راءِ جي موجوده ڏس ۾، خاص ڪري انکي برداشت ڪرڻ جهڙو بنائڻ لاءِ، هڪ خاص ڳالهه جو وجود آهي، سو آهي شخصيت جو ڪو خاص دليل يا ثابتي، عام نسبت ۾ انسان ذات نه فقط عقل ۾ پوري پئي آهي، مگر خيالات ۾ به ائين آهي. ماڻهن کي نه ته پنهنجا شوق آهن ۽ نه مرضيون، جو هو ڪا غير معمولي ڳالهه ڪن، جنهن ڪري جن کي ڪي غير معمولي ڳالهيون آهن، ته اهي انهن کي سمجهڻ کان قاصر آهن ۽ جن ماڻهن کي هو حقارت سان ڏسن ٿا، انهن سڀني کي هو وحشين ۽ بي لغامن جي ٽولي ۾ شمار ڪن ٿا. هن حقيقت کانسواءِ ڪا بلڪل عام شيءِ آهي. اسانکي رڳو فرض ڪرڻو پوي ٿو، ته اخلاق جي اصلاح لاءِ ڪا طاقتور تحريڪ پيدا ٿئي، ۽ ظاهر آهي ته اسان ڪا اميد ڪريون. اڄڪلهه جي زماني ۾ اهڙي تحريڪ وجود ۾ آهي. بدپرهمزگاريءَ کي پست همت ڪرڻ لاءِ، هلت چلت کي منظم ڪرڻ لاءِ گهڻو ڪجهه روڪيو ويو آهي. انگلستان کان ٻاهر ماڻهن ۾ ”حب الخلق“ جو جذبو پيدا ٿيو آهي. جنهن جي استعمال جي لاءِ ان کان وڌيڪ دعوت ڏيندڙ ڪا ڳالهه نه آهي، جو اسان به پنهنجن ڀائرن، ساھوارن جو اخلاقي

۽ عقلي اصلاح ڪريون. وقتن جا هي رجحان، عوام کي، اڳئين زماني کان وڌيڪ مائل ٿيڻ جو سبب ڏيندا آهن ۽ نه هلت چلت جا عام قاعدا جوڙيا وڃن ۽ ڪوشش ڪجي ته هر هڪ کي مقبول ماڻهن جي موافق بنائجي. هاڻي سوال آهي، ته اهي ڪهڙيون ماڻهن ۽ پيمانن ٺاهڻ ڪهڙجن؟ جواب آهي ته پيمانو انکي چئجي، جو ڪنهن شئي جي شدت سان خواهش ٿئي. ان جي ڪردار جو آدرش اهو آهي، جو انکي مقرر ڪردار ڪونهي: ۱ جو دٻاءُ جي هيٺ سوڙهو ٿي سگهي ۽ انسان ذات جي فطرت جو هر هڪ حصو جو اجائي ڊيگهه، جي ڪري ماڻهو کي بدصورت ٿو بنائي، اهو سسي ڦسي وڃي ٻين جهڙو ٿئي

آدرش سان سدائين ائين ٿيندو آهي، جنهن جي ڪري جيڪي واجبي گهربل آهي، ان جو اڌ حصو نظرانداز هوندو آهي. پسنديءَ جو موجوده پيمانو، ان ٻئي حصي جي ساري قسم جي تقليد آهي. ايمانداري ارادي جي ضابطي هيٺ، عظيم قوتن جي طاقتور عقل ۽ قوي احساس جي عوض، ان جو نتيجو ڪمزور احساس ۽ ڪمزور طاقتور آهن: جن کي ظاهري طرح سان قاعدي جي موافقت ۾ رکيو آهي، جنهن ۾ نه ارادي ۽ نه عقل جو زور هوندو آهي. ڪنهن به وڏي پيماني تي، اهي ڪردار جي اڳيئي قوي آهن، سي فقط روايتي ٿيندا ويندا آهن: جو سواءِ پئسن ڪمائڻ جي، هن ملڪ ۾



قوتن جي نڪال جو ڪو ٻيو رستوئي نه آهي. هن طرح ڪافي قوتن جو خرچ ٿيندو ٿو رهي. ڀلا هڪ شوق جي راه ۾ جو ڪجهه خرچ ڪجي ٿو، ان مان حاصل ڇا ٿو ٿئي؟ خواه اهو شوق فائدي وارو ڇو نه هجي؟ انسان ذات لاءِ نيڪ ڇو نه هجي، تاهه اهو شوق آهي، جنهنجو حلقو ننڍو هوندو آهي، هننير انگلستان جي عظمت، اجتماع ۾ آهي، فردا فردا اسين ڀلي نه ڪوتاه ڏسجون، تاهه پنهنجي اتحاد جي عادت جي بدولت ڪجهه نه ڪجهه، عظمت جي قابل آهيون. اسان جا مذهبي ۽ اخلاقي خدمتگذار هن ڳالهه کان مطمئن هوندا آهن. مگر انگلستان جيڪي به آهي، ان کي جن انسانن اهڙو بنايو، انهن جو نقش ٻيو هو؛ اهڙي ٻئي نقش جي ماڻهن جي اسانکي درڪار آهي، جو هي ملڪ تباهيءَ کان بچي سگهي.

رسم ۽ رواج جو ظلم، انسان ذات جي ترقيءَ جي راه ۾، جتي ڪٿي رڪاوٽ هوندو آهي، اهڙي فطرت، جا مراسم کان وٺ ڪنهن مقصد کي نگاهه رکي، هيءَ ڳالهه مسلسل طوران جي مخالفت ۾ آهي. حالات جي مد نظر، هنکي ڪڏهن آزادي جو روح ٿو سڏجي يا نه اصلاح. ارتقا جو روح چئجي ٿو. مگر ارتقا جو روح، هميشه آزاديءَ جو روح ڪين هوندو آهي. ڇا لاءِ جو اهو، بي روح ماڻهن تي به اصلاح مڙهڻ جو مقصد رکندو آهي. آزاديءَ جو روح، جيڪي اهڙي مقصد جو مقابلو ڪندو هوندو، تيسين وقتي طرح سان، خود کي

اصلاح جي دشمنن سان به اتحاد رکندو هوندو. مگر ارتقا جو دائما سر چشمو ۽ اهڙو چشمو جو ڪڏهن خطا نه ڪري، آهي. آزادي، هن شئي جي طرف جيترا افراد هوندا آهن، اوترا ئي ان جي اصلاح جا مرڪز هوندا آهن. انهن مان هر هڪ صورت ۾، خواه آزادي خواه اصلاح ۾، جو اصول ترقي پذير آهي، سو رسم و رواج جي زور جي خلاف هوندو آهي. ڪم از ڪم رسم ۽ رواج جي پاڇاريءَ کان نجات ڏيڻ شامل ڪندو آهي، هنن ٻن جي ڪشمڪش ڪي، انسان ذات جي انتهاس جو خاص مطلب سڏجي ٿو. سچ ته ائين آهي ته دنيا جي هڪ وڏي حصي کي انتهاس آهي ئي ڪونه ان جو سبب اهو ئي آهي، جو رسم رواج جو ظلم مڪمل آهي. سڄي ايشيا جي اها حالت آهي، اتي هر هڪ ڳالهه ۽ رسم و رواج موجود آهي. آخري اپيل، جنهن کي عدل ۽ حق چئجي، به رسم و رواج جي پابندي آهي. ڪوبه ماڻهو، رسم و رواج کي ڪوڙو سڏڻ جو تصور به نٿو ڪري سگهي. يا ته اهڙو ڪو ظالم ماڻهو ڪڙو ٿئي، جو پنهنجي قوت جي نشي ۾ مدعش هجي، ته اهڙو ڪم ٿئي. نتيجو اسانجي اڳيان ظاهر آهي. مشرقي ملڪن ۾ ڪنهن ته دور ۾ ”اصليت“ به هوندي هئي. انهن جي شروعات اهڙن اسباب کان نه ٿي هئي جن کي آباد يا تعليم يافته سڏجي. يا اهڙا هئا جي زندگيءَ جي ڪيترن فنن ۾ ماهر هئا. نه، انهن اهي سڀ ڳالهيون خود حاصل

ڪيون ۽ جڏهن حاصل ڪيائون تڏهن اهي دنيا جون وڏي ۾ وڏيون ۽ طاقتور قومون ٺهي پيون، مگر هاڻي انهن جو ڪهڙو حال آهي؟ هاڻي اهي قومون فقط انهن قبائلين جون تابعدار آهن، جن جا وڏا تڏهن دشت ۽ صحرا جا خانهدوش هوندا هئا. سندس وڏا ان مهل ڪانج ڪسري جي محلن ۾ رهندا هئا. خوبصورت مندرن ۾ مزا ماڻيندا هئا ڏسڻ ۾ ائين ٿو اچي، ته ڪا به قوم، خواه ٿوري وقت تائين ترقي ڪندي رهي، پوءِ روڪجي پوي. هاڻي سوال آهي ته اها قوم ڪڏهن روڪجي ٿي؟ جواب آهي ته تڏهن، جڏهن اها قوم انفراديت کي حاصل ڪرڻ کان قاصر ٿئي ٿي. يورپ جي قومن ۾ به اکرچ اهڙو ساڳيو انقلاب اچي ته خواه ان ڪنڊ جي حالت، ايشيا جهڙي نه به ٿئي، ڇو جو رسم و رواج جو ظلم جنهن کان يورپي قومون لرزان آهن اهو هڪ جهڙو ڪين هوندو آهي. ته به يورپ انقلاب کان الڳ رهي ڪين سگهي. اسان اڄ پنهنجن وڏن جي لباس کي لاهي ڦٽو ڪيو آهي. اسان اهڙي پوشاڪ پايون ٿا، جا سڀڪو پهري ٿو، پر ٿي سگهي ٿو ته سال ۾ هڪ يا ٻه ڀيرا ڊول شول ۾ تبديلي اچي، سو جڏهن به ڪا تبديلي اچي ٿي، تڏهن اسين خبردار ٿا ٿيون، جو تبديلي ان لاءِ ٿي اچي، جو اها محض تبديلي آهي. ۽ نه ان کان ٿي اچي جنهن کي حسن يا آسائش جو خيال چمڪجي. ڇاڪاڻ، جو سڄي دنيا کي، ان ساڳئي وقت حسن ۽ آسائش جو ساڳيو خيال نه آڻڙي. يا ٻيءَ ساعت ۾ اهڙي

خيال کي مور ڳوٺي خير باد ڪري ڇڏي! آهي ڇا، جو اسان فقط ترقي پذير نه آهيون، پر تبديلي پذير به آهيون. اسين ڪلن جي شين ۾ مسلسل نيون ايجادون پيا ڪريون ۽ تيسين انهن کي اختيار ٿا ڪريون جيستين نيون ڪلون ٺهن. اسان سياست جي اصلاح لاءِ به ڪوشاڻ آهيون، تعليم لاءِ خواهان آهيون، اخلاق جا دلداده آهيون، جيتوڻيڪ هن آخري ڳالهه ۾ اسان جا اصلاحي خيال فقط اوسيتائين محدود هوندا آهن، جو ٻين کي مجبور ڪريون، ته اسان جهڙا ٿين ۽ بس. جيڪڏهن اسين اعتراض ڪريون ته اها ترقي نه آهي، ته پوءِ اسين خود ٻڌڻا آهيون. خود کي سڀني قومن کان وڌيڪ ترقي پذير سمجهندا آهيون. اسين جنهن سان جنگ ڪريون ٿا، سا انفراديت آهي. اسان جي سڀ هڪ جهڙا هجن، ته ڇڻ ته اسان ڪمال حاصل ڪيو ۽ وساري ڇڏيون، ته هڪ ماڻهوءَ جي ٻئي سان مخالفت ۽ ڪنهن به هڪ جي طبع جي غير تڪميل ۽ ڪان آهي. سڀ کان اول ڪنهن انسان جو توجو غير تڪميل ڇڪيندي آهي. ائين ڪرڻ خاصيءَ جو اصلاح آهي يا جيڪي ٻنهي ۾ خوبيون هجن، انهن جي آمزش آهي. جيڪي ڄاڻا ۽ ٿي گذريو آهي اهو اسان لاءِ هڪ اطلاع آهي. چيني قوم لياقت واري آهي، صاحب دانش آهي، ڇو ته اوائل دور ۾ اتي جا رسم و رواج خراب ڪين هئا، ۽ اتي جي ماڻهن جا افعال به اهڙا هئا، جو يورپ جا مهذب تر ماڻهو مڃين ٿا ته چيني ڏاها ۽ فيلسوف هوندا هئا، انهي جا وسائل اعليٰ هئا

جنهن ڪري ذهن کي سٺي کان سٺي ڏاهپ ۽ سياڻپ سان متاثر ڪندا هئا. جن ماڻهن وٽ دانش هئي فقط انهن کي عزت ۽ اقتدار جي ڪرسي تي جانشين ڪندا هئا. هاڻي، جن ماڻهن هي سڀ ڪجهه ڪيو هو، تن ضرور انسان ذات جي ترقيءَ جو راز معلوم ڪيو هوندو. خود کي دنيا جي فهرست ۾ سڀ کان اول رکڻ ۾ ڪامياب ٿيا هوندا؟ پوءِ ڪهڙو سبب آهي، جو بجاءِ ڪاميابيءَ جي، اهي بلڪل سست ٿي پيا آهن؟ ۽ اهڙا سست ۽ ڪاهل هو صدين کان هلندا اچن؟ هن قوم جي فلاح ۽ اصلاح جو ڪو امڪان آهي ته پڪ نه آهي ڌارين کان ئي حاصل ڪندا. جنهن ڳالهه کي انگريز خلق خدمتگار ماڻهو اهڙي محنت سان هٿ ڪرڻ لاءِ ڪو شان آهي، اها هنن اميد کان به وڌيڪ انداز ۾ حاصل ڪئي آهي؛ سا آهي پنهنجيءَ قوم کي هڪ جهڙو ڪرڻ؛ جنهن سڀ ماڻهو، ساڳين قاعدن ۽ حڪمتن سان، پنهنجن خيالن ۽ همت چلت جي نمونن کي سنڀالين ۽ اهوئي ڦل آهي. عوام جي راءِ جو جديد ”راج“ حڪومت جو هڪ اهڙو نمونو آهي. جنهن ۾ ڪو به نظام ڪونهي. ان جي برعڪس چين وارن جو تعليمي ۽ سياسي نظام سليقي وارو آهي. هاڻي هن قسم جي پاڇاريءَ جي خلاف، انفراديت کڙي ٿئي، تيسن يورپ، جيڪا پراڻي تهذيب ۾ بلند ۽ پنهنجي ڪرستاني مذهب ۾ پختي آهي، به هڪ ٻيو چين بنجڻ جي خواهشمند ٿيندي.

هن قسم جي حالت ۽ اچڻ کان يورپ گهڙي  
 شئي روڪيو هوندو؟ ڪهڙو سبب آهي، جو بچائي سست  
 ٿي بيهي وڃڻ جي، يورپي ماڻهو انسان ذات ۾ سڀ  
 کان وڌيڪ ترقي يافتہ آهي؟ انهن ۾ ٻي نه ڪابه مڻيا  
 ڪانهي؛ پراڻا آهي سندن ثقافت ۽ اخلاق جي رنگارنگي.  
 يورپ جا ماڻهو، قبيلا ۽ قومون، سڀ حد درجي ۾  
 هڪٻئي کان مختلف آهن. انهن، پيچرن جي هڪ  
 گوناگونيءَ کي هٿ ڪيو آهي، ۽ اهڙو هر هڪ پيچرو  
 ڪنهن ڪارآمد جڳهه ڏي نئي ٿو. حالانڪ هر ڪنهن  
 دور ۾، مختلف پيچرن تي هلڻ وارن، هڪ ٻئي سان  
 تعصب سان به هلت هلي آهي؛ ۽ جيتوڻيڪ هر هڪ  
 پيچري تي هلندڙ جي اها خواهش رهي آهي ته ٻيا به  
 سندس گس اختيار ڪن، تاهم، هڪ ٻئي جي ترقيءَ کي  
 ضرب هڻڻ جي ڪوشش کي ڪڏهن به ڪاميابي حاصل  
 نه ٿي آهي؛ پر هڪ ٻئي جي سٺين ڳالهين کي اپنائڻ  
 جي ڪوشش ڪئي آهي. پيچرن جي هن گهڻائيءَ جو  
 يورپ مشڪور آهي، جو هن هر پهلوءَ ۾ ترقي ڪئي  
 آهي، ۽ اصلاح اندو آهي، تاهم هن فائدي کي يورپ  
 وارن ٿوري انداز ۾ حاصل ڪيو آهي، حقيقت ۾، هن  
 ڏس ۾ يورپ وارا به ڇاڻا وارن جهڙا ٿيندا ٿا وڃن، جن  
 جو آدرش آهي ته سڀ انسان هڪ جهڙا هجن، ٻي  
 ڏوڪواينل [۱] ٻڌايو آهي، ته فقط فرانس جا ماڻهو، هن  
 وقت جهڙو هڪ ٻئي جهڙا آهن، اهڙا اڳي ڪڏهن

ڪين هوندا هئا، اهڙي ساڳي ڳالهه، اسان انگريزن جي متعلق به چئي سگهون ٿا، بلڪ اهي وڌيڪ هڪجهڙا آهن، مٿي، مسٽر همبولٽ جو حوالو ڏئي آيا آهيون. ساڳي ڳالهه کي واضح ڪندي صاحب موصوف لکي ٿو: - انساني ارتقا لاءِ ٻه شين ضروري آهن، ان لاءِ جو ماڻهو هڪجهڙا ٿين، اهي آهن ”آزادي“ ۽ ”قسم قسم جا مواقع.“ پوئين ڳالهه اسانجي ملڪ ۾ ختم ٿيندي ٿي وڃي، اُهي حالات، جي افراد جي مختلف گروهن کي گذر ڪن ٿا، انهن جا ڪردار تشڪيل ڪن ٿا، اهي هر روز هڪ ٿيندا ٿا وڃن، اڳي ڇاپا مختلف هئا. پاڙا مختلف هئا، ڏندا مختلف هئا، ماڻهو مختلف ماحولن ۾ رهندا هئا، اڄڪلهه اهي سڀ ساڳي دنيا ۾ رهن ٿا. ساڳيون ڳالهيون هاڻي سڀ پڙهن ٿا، ساڳيا پروگرام ٻڌن ٿا، ساڳين گهرن جي جاين تي وڃن ٿا. انهن جا خوف ۽ ميڊون، ساڳين مقصدن ڏي مبذول آهن؛ انهن جا حق ۽ آزاديون ساڳيا آهن، انهن کي ڪوئي قائم رکڻ جا وسيلو به ساڳيا ئي آهن. عهدي جو فرق ڪٿي وڌو هجي، پر جيڪي عهدا ختم ٿي ويا آهن، تن لاءِ فرق ڪابه حقيقت نٿو رکي. هڪ نئي واري ڳالهه روز بروز وڌندڙ آهي، هن دور جون سڀ سياسي تبديليون قائل آهن، ڇو جو هن جو مطلب اهو ئي آهي ته ”ڇو هيٺاهون آهي انکي بلند ڪجي، جو بلند آهي انکي هيٺ ڪجي.“ تعليم ڏيڻ مهل ائين ٿئي ٿو. تعليم انسانن کي ساڳين تاثرات تي آڻي ٿي. انسان ذات جي عام جذبن ۽ حقيقتن ڏي

دسترس به تعليم ڏئي ٿي. آمدرفت جي ذريعن ۾ جا ترقي  
 ٿئي ٿي، اها به هن ڳالهه کي هٿي ڏئي ٿي. اهڙا ذريعا  
 دور دراز ملڪن جا ماڻهو هڪ ٻئي جي نزديڪ آڻين ٿا.  
 هڪ کان ٻيءَ جاءِ تائين رهائش ۾ جي تبديليون اچن،  
 اهي به هنن جي بدولت ٽڪريون ٽڪريون ٿين ٿيون.  
 هن ساڳي ڳالهه کي صنعت ۽ تجارت جي به هٿي حاصل  
 آهي. ڇا ٿو ٿئي جو جتي جا حالات آسان هوندا، سي  
 منتقل ٿي ويندا، ۽ ترقيءَ جا سڀئي مواقع ظاهر ٿي ويندا.  
 اهڙا موقع اکرچ اعليٰ کان اعليٰ هوندا، نه به اهي عام  
 چڙهت جي قابل ٿي ويندا. جنهن جي ڪري ترقيءَ لاءِ  
 تمنا فقط هڪ خاص طبقي کي نه هوندي، مگر سڀني  
 کي ٿيندي. هنن سڀني کان وڌيڪ طاقتور و سيلو، جو انسانن  
 جي وچ ۾ هڪ جهڙائي آڻي سگهي ٿو، سو آهي هن ملڪ  
 ۽ ٻين آزاد ملڪن ۾، حڪومت جي ڪاروبار ۾، عوام  
 جي راءِ کي شامل ڪرڻ جو بنياد وجهڻو. عوام جي  
 راءِ جو ريت، رفتي رفتي سنوارجي ويندو. سياستدانن  
 جي دلين مان، عوام جي مرضي جي مخالفت ڪرڻ جو  
 خيال مٽجي ويندو. جڏهن پڪيءَ طرح معلوم ٿي وڃي  
 ته عوام کي به مرضي هوندي آهي، تڏهن ناموافقيت لاءِ  
 ڪابه سماجي ٻيڙائي وجود نه رهندي. معاشري جو  
 اهو زور جو گهڻن جي ترقيءَ جي خلاف هوندو. ٻيون  
 ڳالهيون خير باد ڪري. عوام جي برعڪس جي راءِ ۽  
 رجحان هوندا انهن جي حفاظت جو ڪم پنهنجي ذمي  
 ڪڍندو.



هنن سڀني سڀين جو مرڪب انفراديت جي خلاف  
 اثر هڪ اهڙو وڏو ذخيرو هوندو ته سمجهڻ ۾ نٿو اچي  
 ته اهو پنهنجن پيرن تي ڪٿين بيهي سگهندو؟ ائين ڪرڻ  
 انکي تڪليف جو مقابلو ڪرڻو پوندو يا نه عوام  
 جو پڙهيل طبقو ان جي قدر و قيمت جو احساس ڪرڻ  
 سگهي وئي، ته جا شئي بد کان بد ترين آهي. ان جي  
 واسطي ڪجهه نه ڪجهه ڪرڻو ضروري آهي. انفراديت  
 جي دعويٰ - اگرچ درڪار آهي - ته هنن وقت آهي:  
 خواه اڃان ان ڳالهه لاءِ گهرجي، پر ڪنهن به ڳالهه  
 لاءِ ڪم نڌهين ڪيو، جڏهن ان جي دست اندازيءَ  
 جي شروعات هوندي. اهڙي گهرج نه سڀ انسان هڪ  
 جهڙا ٿين - پنهنجي ڪاڄ تي پلبي. انسان جي زندگي،  
 جيسين ڪنهن هڪ جهڙي طريقي تي پهچي، تيسين  
 مقابلو ڪرڻ چڱي ڏبو، ته ان طريقي کان جيڪي  
 ڳالهون دور ٿي وينديون، انهن کي انسان غلط ۽  
 ناپاڪ ۽ قدرت جي خلاف سمجهندو رنگا رنگي ۽ ڪي  
 انسان ذات اهڙو جلدي سمجهي ڪين سگهندي، ڇا لاءِ  
 جو ان کي ڏسڻ جي لاءِ اڃا هوءَ هريل ٿي نه  
 آهي.

## باب چوٿون

### (فرد جي مٿان معاشري جي اختيارات جون حدون)

هاڻي سوال آهي ته پوءِ هڪ فرد جي پنهنجي مٿان جا حڪومت آهي، ان جي حد ڪهڙي هئڻ گهرجي؟ ۽ معاشري جي اختيارات جي شروعات، ڪٿان ٿيڻ گهرجي؟ هڪ فرد کي انسان ذات جي زندگي مان ڪيترو ۽ معاشري مان ڪيترو حصو وٺڻ گهرجي؟ فرد ۽ معاشري مان هر هڪ — اگر هن وٽ اهو ڪي آهي جنهن جو تعلق ساڻس آهي ته پنهنجو پورو پورو حصو وٺندو. انفراديت کي زندگيءَ مان اهو حصو هٽڻ گهرجي، جنهن ۾ خاص ڪري فرد جو پنهنجو فائدو هجي، ۽ معاشري کي اهو حصو هٽڻ گهرجي، جنهن جو تعلق معاشري سان آهي.

خواه معاشري جو بنياد ڪنهن عهد و اقرار جي بنياد تي هوندو، ۽ جيتوڻيڪ هڪ معاشرتي مهربانيءَ کي نتيجو ڪيڻ جي لاءِ، سودي مان ڪو چڱو فائدو نٿو نڪري، تاهه معاشري جي جي تحفظ مان، جيڪو به ڀاڱي ڀائيوار آهي، اهو ٻڌل آهي ته معاشري جو پاس رکي. معاشري ۾ رهڻ مان اهائي مراد آهي، ته انسان ٻين جي

لاء چال چلت جو هڪ خاص پيچرو اختيار ڪري، اهڙي چال چلت آهي ٻئي جي مفاد، يا اهڙي مفاد جو قاعدي جي روءِ کان، يا خاموش معاهدي کان حق ڪوٺڻ لائق هجي، کي چيهو نه رسائڻ، ٻيو نه محنت ۽ قربانيءَ جو حصو، جو هر هڪ فرد کي قبول ڪرڻو ٿو پوي، سو آهي معاشري جي افراد کي تڪليف پهچائڻ کان ڪنارو ڪرڻ؛ انهن جي اهڃاڻ اڌاءُ جو خيال رکڻ. معاشرو هنن شرطن کي نافذ ڪرڻ ۾ بهر صورت، حق بجانب آهي، مگر اسانجو معاشرو فقط اهو فرض، سرانجام نٿو ڪري؛ چالاءُ جو هڪ فرد جا اعمال، ٻئي لاءِ هڪ نقصان ده هوندا؛ يا انهن ۾ ٻئي جي پلائيءَ جو خيال نه رکيو ويو هوندو. خواه ائين ڪرڻ ۾ ڪنهن جي به حق جي تلافِي ڪين ٿي هوندي، ته به اهڙي حرفيءَ ماڻهوءَ کي قاعدو سزا نه ڏئي، ته آني عوام جو رايو سزا ڏيڻ ۾ حق بجانب آهي. اڃا ڪنهن انسان جي هلت چلت جي ڪنهن حصي، ٻئي جي فائدن کي نقصانڪار اثر مس ڏنو ته معاشري کي ان ڳالهه تي حق حاصل ٿيو پوي. ان دست اندازي جي ڪري پوءِ عوام جي پلائي جو پاس رکيو ويو يا نه، سو هڪ اهڙو سوال ٿيو پوي، جنهن تي عام بحث ٿي سگهي ٿو. پر جڏهن ڪنهن انسان جو هڪ عمل، سواءِ ان جي، ٻئي ڪنهن جي مفاد کي متاثر نه ڪري ته پوءِ اهڙي سوال اٿارڻ جي گنجائش نٿي ٿئي. يا ته ان ماڻهوءَ جي ان عمل ۾ ٻين کي متاثر ڪرڻ جي ضرورت

نه هجي؛ پر اهڙا ماڻهو سڀ بالغ هئڻ گهرجن، سالم دماغ هئڻ گهرجن. اهڙين سڀني حالتن ۾ مڪمل آزادي هئڻ گهرجي، جيئن ڪم به ٿئي ۽ ان جي نتيجي کي به برداشت ڪري سگهجي.

هن اصول جي لاءِ اها هڪ وڏي غلط فهمي ٿيندي، جو سمجهجي ته ائين خود غرضي ۽ لاپرواهي آهي ۽ انسانن کي هڪ پيشي جي هلت چلت سان ڪوبه سروڪار نه آهي ۽ انهن کي هڪ پئي جي بهتري ۽ پلائيءَ جو ويچار به ڪرڻ نه گهرجي؛ نا انڪسندن پنهنجو مفاد متاثر ٿئي. ڇا آهي، جو بجاءِ ڪنهن تخفيف جي، ٻين جي پلائي جي راه ۾ اهڙي سخت جي ضرورت هوندي آهي جا بي غرض هجي. ماڻهن کي چڱائي جي لاءِ آماده ڪرڻ واسطي، جهڙوڪن ۾ ڦٽڪن هئڻ کان سواءِ اهڙن وسيلن کي بي غرضي سخاوت ڳولهي سگهجي ٿي. اهي وسيلو خواه ادبي، خواه استعاري قسم جا هوندا آهن. فرد سان تعلق رکندڙ نيڪ خصلتن جي قدر و قيمت کي گهٽ سمجهڻ، منهنجو شيوو نه آهي. خواه اهي قدر اهميت جي لحاظ کان ڀلي ته ٻئي درجي تي هجن ۽ معاشرتي قدر پهرين درجي تي. هنن ٻنهي جي فلاح جو ذمو تعليم جي مٿان هوندو آهي. پر تعليم به يا ته اعتقاد ۽ اصول جي ذريعي ڪم ايندي آهي، يا تڏهن ڪم ايندي آهي جڏهن تعليم لازمي هوندي آهي. پهرين حالت ۾ ئي جڏهن تعليم جو دور ختم ٿيندو آهي، تڏهن انسان سان تعلق رکندڙ خصلتن

جو فلاح جو وقت شروع ٿيندو آهي. انسان ذات کي هڪ ٻئي جي مدد جي درڪار هوندي آهي، ان لاءِ ته چڱي ۽ مٺي شي جي وچ ۾ امتياز ظاهر ٿئي ۽ پهرين قسم جي شئي حاصل ڪرڻ لاءِ همت افزائي ٿئي، ۽ پوئين قسم جي شئي اختيار ڪرڻ کان منع ٿئي، خصائن جي فلاح لاءِ. ماڻهن جي احساسات جو نيڪي ۽ دانش ڏانهن واڌاري جي واسطي، جڳائي ته انسان، هميشه هڪ ٻئي کي ترغيب ڏيندا رهن؛ ۽ جهالت کان ڪنارو ڪن. ترقي ڪن ۽ تنزل کان گوشو ڪن. سندن فڪر، سندن مقصد اعليٰ هئڻ گهرجي. مگر ڪوبه انسان خواه هڪ يا ڪهڙا، ائين چوڻ ۾ حق بجانب نه آهي، ته اهو ڪهڙو موزون وقت آهي، جو هو پنهنجي زندگيءَ لاءِ ڪجهه ڪري، جيڪي هو ڪرڻ گهري ٿو. هر هڪ انسان پنهنجي بهبودي جي غرض رکي ٿو، ۽ سواءِ مضبوط شخصي ناتن جي، ٻين ماڻهن جي غرض کي پنهنجن جي مقابلي ۾ نه سمجهي ٿو. منجهس جيڪي معاشري جون غرضون آهن، انهن جو حصو ڪم آهي، ازانسواءِ اهي اڻسڌيءَ طرح هونديون آهن. پنهنجن حالات ۽ احساسات جي متعلق، هر هڪ انسان کي جو عام حاصل آهي، ان جو ڪو ڇيهه ڪونهي ۽ ٻيو ڪوبه سندس اهڙو واقف نه هوندو آهي. سندس مقصدن کي سندس فيصلن کي اگرچ معاشرو ريتي، ته انجو بنياد اهڙين حجتن تي هوندو، جي غلط هونديون جي غلط نه هجن. ته به انهن کي ٻين شخصن جي حالت ۾ لاڳو

ڪرڻو نه آهي؛ ڇو جو ماڻهو اهڙن حالتن جي ماجرائن کان غير واقف هوندا آهن. فقط ٻارن ڪنهن حالت کي ڏسڻ، ڪافي نه هوندو آهي. انسان ذات جي ڪمن ڪارين جي اهڙي محڪمي ۾ انفراديت کي عمل ڪرڻ لاءِ صحيح ميدان هوندو آهي. جيڪڏهن انسان کي پنهنجي ڪاروبار ۾، سندس پنهنجي شخصيت کي آزاد عمل جي اختياري حاصل هجي؛ سندس فيصلي جي مدد جي لاءِ ڀلي ته عيوضو آڇيو وڃي، سندس ارادي کي قوي ڪرڻ لاءِ، ڀلي ته کيس مصلحتون آڇيون وڃن؛ بلڪه شش ضايع ڪيون وڃن؛ مگر آخري قاضي هو پاڻ ئي آهي. مصلحت جي مقابلي ۾ جيڪي به خطائون هن کان سرزد ٿين، ان کي هن ڳالهه کان گهٽ سمجهڻ گهرجي، جو کيس مجبور ڪري ڪانئنس اهڙو ڪم ورتو وڃي خواهه اهڙو ڪم سندس فائدي لاءِ ڇو نه هجي.

منهنجو مطلب اهو هرگز ڪونهي، ته احساسات - جن سان ڪنهن ماڻهوءَ کي ٻيا ماڻهو سمجهندا آهن، انهن کي سندس خود پسند خاصيتن يا خاصين کان ڪڍين به متاثر نه ڪجي. ائين ڪرڻ هڪ ته ٺيڪ نه آهي، ٻيو ممڪن به ڪونهي. جيڪڏهن اهڙين خاصيتن ۾ جي سندس بهتريءَ لاءِ جوابدار هجن، هو مشهور آهي ته هن جي ساراه ڪرڻ جڳاڻي؛ ائين سمجهجي ته انساني فطرت جي آدرشي تڪميل کي هو تمام ويجهو آهي.

پر انهن خاصيتن ۾ جيڪڏهن هو تمام خساري ۾ آهي، ته ساراه جي مخالفت ۾ جو جذبو آهي، اهو انجو نتيجو ٿيندو. جهالت جو به هڪ درجو هوندو آهي، ۽ نيچ پڻي جو به ۽ ذاتقي جي بگاڙي جو به درجو هوندو آهي. خواه جيڪو انسان اهڙو ذاتقو رکي، ان جي لاءِ نقصان ده نه به هجي. تاهم ماڻهوءَ کي بي ذاتقي وارو بنائي ٿو، يا ته ڪن حالتن ۾ حقارت جو موجب ٺاهي ٿو. اهڙن احساسن کي رکڻ کانسواءِ ڪنهن به انسان ۾، مختلف قسم جون خاصيتون ٿي نه ٿيون سگهن. جيتوڻيڪ انسان ڪنهنڪي ڪو ايڏاڏ نه رسائي، ته به ٻين کي مجبور ڪندو ته فتويٰ ڏين ۽ محسوس ڪن، ته هو هڪ احمق آهي. يا ته هيٺين طبقي مان آهي. هاڻي جڏهين اهڙي فتويٰ ۽ احساس، اهڙي حقيقت آهي، جن کان هو گوشو ڪرڻ پسند ڪندو، ته انسان کيس انهن کان ئي اڳ ۾ آگاه ڪرڻ سان سندس خدمت ڪريوڻ ٿا، پوءِ يا ان ڳالهه کان، يا ڪنهن ٻيءَ ناپسند ڳالهه کان. جا منجهس ظاهر ٿئي، اڳواٽ آگاه ڪرڻ، سندس خدمت ڪرڻي آهي. هيءَ نيڪ خدمت اگرچ، نيڪيءَ سان سرانجام ڪجي. نه ڏاڍو چڱو ٿئي، بلڪ مروت جي عام راه کان به وڌ چڱو ٿئي. چو جو هڪ ماڻهون پئي کي، جڏهين سندس عيب ٻڌائي ٿو. ته انکي بي ادب يا گستاخ نٿو ڪوئي سگهجي. اسان کي ڪيترن ئي نمونن ۾ حق حاصل آهي، ته پئي جي متعلق جيڪو به بدڪمان اسانگي هجي، ان تي عمل

ڪريون. ليڪن هن عمل ۾ ٻئي جي انفراديت کي  
 دٻائڻ مقصود نه آهي؛ بلڪ پنهنجيءَ جو استعمال مقصود  
 هئڻ گهرجي. اهڙي انسان جي صحبت اختيار ڪرڻ لاءِ  
 اسين ٻڌل هرگز نه آهيون، بلڪ ان شئي کان ڪنارو  
 ڪرڻ اسان لاءِ جائز آهي؛ پر ائين جو اها ڳالهه ظاهر  
 نه ٿئي. اهڙي صحبت اختيار ڪرڻ جو انسان کي ڪلي  
 حق حاصل آهي، جا انسان کي پسند هجي. انسان کي حق  
 آهي ۽ اسانجو فرض آهي، ته ٻين کي اهڙي ڳالهه کان  
 خبردار ڪريون. جيڪڏهن اهڙي انسان جو اثر، يا  
 سندس گفتگو، ٻين جي واسطي نقصانڪار آهي، ته ائين  
 ڪرڻ ۾ اسين حق بجانب آهيون. نيڪ ڪمن ۾؛ سواءِ  
 انهن جي، جي ان ماڻهوءَ جي اصلاح ۾ مدد ڪن؛  
 اسين ٻين کي، ڪانهس وڌ ترجيع ڏئي سگهون ٿا. اهڙن  
 متعدد طريقن ۾، انسان سخت مزائون ڏيڻو گهرجي ٿو،  
 ڇو جو سندس خطائون سائنس ٿي منسوب آهن، پر مطلب  
 هي هئڻ گهرجي ته اهي مزائون سندس غلطي جو نتيجو  
 هجن ۽ نه ان لاءِ لوڙي، جو کيس سيڪٽ ڏجي، هڪ  
 اهڙو انسان، جو وڏائي ڏيکاري، يا جو هٽيلو ۽ اٻهرو  
 هجي؛ ۽ جو معقول حدن ۾ رهڻ کان قاصر هجي؛ جو  
 مردم آزار ڪمن کان خود کي روڪڻ کان عاجز هجي؛  
 جو احساس ۽ عقل جي نقصان سان حيواني لذتون وٺندڙ  
 هجي. انکي اميد به اهڙي هئڻ گهرجي، ته دنيا جي  
 راءِ ۾ هو هيچ ۽ نيچ آهي. دنيا جي نيڪ جذبات مان  
 کيس ڪو ٿورو حصو حاصل آهي. پنهنجن سماجي ناتن



۾ ٻين جي مهربانيءَ کي هو حاصل ڪري ٿو سگهي، بشرطيڪ ڪا خاص چڱائي ڏيکاري ۽ انهن جي خدمت سان ناماچار حاصل ڪري. اهو ناماچار سندس خاتمين جي هڪري داغدار نه هجي.

آئون جيڪو بحث ڪر ڀان ٿو سواجهو اهو آهي ته ٻين جو نيمرو ضرور به سٺائو نه هوندو، تنهنڪري ان کان جي دشواريون ڌار ٿي ڪن ٿيون سگهن، سي اهي آهن، جن جو پنهنجي اخلاق ۽ انداز جي ان حصي ۾، جو سائنس تعلق رکي ڪو ماڻهو موجب ٿئي. مگر جو ٻين کي متاثر نه ڪري سگهي، اهڙا افعال جي ٻين کي چيهو نه رسائين، انهن جي همت چلت نرالي هوندي آهي؛ انهن جي حق تلافي، انهن کي ڪو نقصان رسائڻ، وهنوار ۾ ٺڳي ڪرڻ يا ڪوڙ ڳالهائڻ، پنهنجي مفاد جو بيجا طور هٿڻ ڪنهن چيهي کان بچائڻ کان خود غرض ٿي پاسو ڪرڻ؛ اخلاقي ملامتن جا هي پورا پورا مفعول ۽ مطلب آهن؛ ۽ نازڪ حالتن ۾ اخلاقي بدل ۽ سزائون به آهن. فقط اهڙا فعل نه پر اهڙي همت چلت، جن جو هي افعال نتيجو هجن - غير اخلاقي ڪم آهن، جن کي ملامت ڪرڻ ڳڻائي ۽ پوءِ حقارت جي نگاهه سان ڏسڻ ڳڻائي. پيرحميءَ جي همت، ڪينو ۽ خراب فطرت، سڀني جذبات ۾ اگري کان اگري شئي ۽ غير سماجي ڳالهه يعني حسد، ڪوٽ ۽ ڪپت، بيوفائي ۽ بغير سبب جي غصو ڪرڻ، حد کان وڌيڪ نفرت ڪرڻ، ٻين تي حڪم هلائڻ جو چاهه، پنهنجي

حصي کان وڌيڪ فائدي وٺڻ جي خواهش، ٻين جي  
 توهين ڪري فخر حاصل ڪرڻ، آڀو ايترو گهڻو هئڻ  
 جو پنهنجي هر هڪ شئي کي ٻي سڀ ڳالهه کان وڌيڪ  
 سمجهڻ، سڀني شئي سوالن کي پنهنجي فائدي ۾ نڀيرڻ  
 اخلاقي اوڳو آهن. هنن جي ڪري اهڙي ڪردار کي  
 تشڪيل اچي ٿي جو نه فقط خراب هوندو پر اهڙو  
 جنهن کان بچڻ اچي. اهڙيون خود پسند خاميون جهل،  
 شخصي شان جي ڪمي، پنهنجي عزت ڪرڻ جي قلت  
 وغيره جون ثابتيون آهن. هي اخلاقي ننڍا جو سبب  
 آهن پر ٻين ماڻهن ڏانهن جو فرض هوندو، هن ۾ ان  
 جي پيڄڻ جو ڏوهه به شامل آهي، جنهن ڳالهه کان  
 هر هڪ کي خبردار هئڻ گهرجي. جيڪي فرائض  
 پنهنجي طرف آهن، اهي سماجي طور لازمي نه آهن،  
 تانڪه معاملات انهن کي ساڳئي وقت ٻين جي لاءِ  
 به فرض لازم نه ڪري. خود ڏانهن اعليٰ فرض جي  
 معنيٰ آهي، خود جي عزت يا خود جو فلاح، جنهن  
 ڳالهه لاءِ ڪوبه پنهنجن پاڙيسرين لاءِ جوابدار ڪونهي،  
 ڇو جو انهن مان ڪنهن جي واسطي به انسان ذات  
 جي پلي لاءِ اهو ماڻهو ٻين اڳيان جوابدار نه آهي.  
 ڏاڍپ جي نقص يا شخصي عزت جي کوٽ جي ڪري  
 اسان جيڪي وڃائي ٿو ۽ ندامت جا کيس تڏهن ملي  
 ٿي، جڏهن ٻئي جي حق خلاف ڪري ٿو، انهن ۾ جو  
 فرق آهي، اهو فقط نالي جو آهي. اسان جي احساس  
 ۽ همت چلت ۾ هن ڳالهه جي ڪري وسيع فرق اچي

ٿو. جڏهن ڪو اسان کي اهڙين ڳالهين ۾ رنج ڪري ٿو، جن ۾ اسين سمجهون ٿا ته اسان کي نه هٿ ڪهرجي. جيڪڏهن اسان کي ڪو رنجائي ٿو ته اسان پنهنجي نفرت ظاهر ڪري سگهون ٿا. اسين ان ماڻهو يا شئي کان دور رهي سگهون ٿا، مگر ائين اسان کي ڪڏهن به نه ڪرڻ گهرجي، جو ان جي حياتي بي مزي ڪري ڇڏيون. اسان سمجهي سگهون ٿا ته اهڙو ماڻهو پنهنجي غلطي جي سموري سزا، ڪڏهن نه ڪڏهن برداشت ڪري ٿو، اگر پنهنجي زندگيءَ کي هو بي ترتيبو ڪري خراب بنائي ته فقط ان سبب جي ڪري اسان کي جڳائي ته سندس زندگي وڌيڪ خراب نه ڪريون ۽ نه اهڙي مرضي رکون. کيس سزا ڏيڻ بدران چو نه سندس مصائب کي گهٽ ڪريون ۽ ڏيکاريون ته ڪهڙيءَ طرح خرابين کي سڌاري، جي سندس روپي سندس مٿان مڙهيون آهن. اهڙو انسان بلڪ اسان جي رحم جو حقدار آهي. اسان کيس ڏکاري نه سگهون ٿا، پر نه مٿس غصو ڪرڻ جڳائي ۽ نه کانئس نفرت ڪرڻ. اهڙي هلت هن سان هلڻ نه ٿي ٺهي، جا معاشري جي هڪ دشمن سان هلجي، وڌ ۾ وڌ ته هن سان اهڙي هلت هلون، جو کيس سندس منهن ڇڏي ڏيون. جي هڙان نه ڏجي ته وڙان نه وڃائجي. جيڪڏهن هن ڪا قانون شکني ڪئي هجي، جنهن جو تحفظ ٻين لاءِ ضروري آهي ته اها ڳالهه ٻي آهي. ان حالت ۾ سندس غلطيءَ جو نزلو نه فقط مٿس پر ٻين تي به ڪري ٿو

۽ سماج، جو سڀني فردن جي تحفظ جو ذميوار آهي، کي جڳائي ته بدلو وٺي. اهڙي ماڻهوءَ کي سزا طور ايذا ڀلي رسائي، پر ڪوشش اها ڪري ته اهو ايذا به پورو پورو هجي. اهڙو انسان، هڪ حالت ۾ ته اسان جي جماعت جو انحرافي آهي ۽ اسان کي اهڙي ماڻهوءَ جي مٿان قاضي بنائي نٿو وهاريو وڃي، پر هڪ نه ٻيءَ طرح سان، اسان پنهنجي سزا ڏيئي ڇڏيون ٿا. ٻيءَ حالت ۾ اهڙي ماڻهوءَ کي ايذا رسائڻ اسان جو ڪم هرگز نه آهي. اسان کي اختيار فقط ايترو آهي، جو پنهنجي معاملن ۾ جيڪا آزادي استعمال ڪري سگهون ٿا، اوتري اهڙي ماڻهوءَ کي ڏيون.

هڪ انسان جي زندگيءَ جو اهو ڀاڱو، جنهن جو تعلق ان سان آهي ۽ ٻيو جنهن جو تعلق ٻين سان آهي، انهن جي وچ ۾ جو فرق هتي ظاهر ڪيو ويو آهي؛ ان کي مڃڻ کان گهڻائي انڪار ڪندا، ڇو جو هڪ فرد جي همت چلت جو هڪ حصو، ٻين فردن لاءِ لاڀرواهيءَ جو باعث نه ٿيندو. معاشري جو ڪوبه فرد، هڪ الڳ حيثيت نٿو رکي. هڪ انسان لاءِ ناممڪن آهي، جو اهڙي ڪابه ايذا ڏيندڙ شئي عمل ۾ آڻي. جا سندس لاءِ ٿي مضر هجي، ته به ان جو اثر سندس ويجهن عزيزن کي ضرور ٿيندو. بعضي اهو اثر دور دور نائين وڃي رسندو آهي. جيڪڏهن ڪو شخص پنهنجي ملڪيت کي دف ٿو ڪري ته اهو انهن ماڻهن کي به نقصان رسائي ٿو، جي سڌي يا اڻ سڌيءَ طرح سان

ڪائناتس امداد وٺندڙ آهن ۽ ڪجهه قدر اهو نقصان ساري قوم کي به رسي ٿو. اگر ڪو ماڻهو پنهنجين جسماني يا ذهني صلاحيتن جو نقصان ڪري ٿو ته هو فقط انهن تي ڪا مصيبت نٿو نازل ڪري، جن جو مٿس دارومدار آهي، پر جيڪي خدمتون ٻين پائڻ انسانن کي هن مان حاصل آهن، هو انهن کي به ختم ڪيو ڇڏي ۽ ٻاڪ انهن جي مٿان هڪ ٻار بنجي پوي ٿو. هاڻي جي اهڙيون ڳالهون روز روز ٿين ته ڇڱائيءَ جي ذخيري مان جيترو نقصان ٿيو، اهو ايترو جهجهو هوندو، جو ڪو ڌره جو ڪم ايترو نقصان ڏيندڙ هوندو ئي ڪين. وري جيڪڏهن جهالت يا بيءَ خرابيءَ ڪري ڪو ماڻهو ٻين کي سڌو سنئون نقصان رسائي ٿو ته هو فقط ان ڪري خطاوار نه آهي ۽ ڇو جو اهڙي انسان کي، خود کي ضابطي ۾ رکڻ لاءِ مجبور ڪري سگهي ٿو، پر ڇو جو اهڙي انسان جو فعل ٻين کي به خراب ٿي ڪندو.

خراب همت جا نتايج، جيڪڏهن هڪ لاپرواه يا خراب ماڻهو ٽائين محدود هجن ها، ته به معاشره اهڙن ماڻهن تي اک رکي سگهي ها، ان لاءِ جو هو خود جي مٿان نظرداري رکڻ کان قاصر آهن. پنهنجن ڪمن کان بچاءُ جي خاطري، اگر ٻارن ۽ ننڍڙي ٽهيءَ وارن کي حاصل آهي، ته ڇا وڏي عمر وارن کي اهڙي خاطري سماج نٿو ڏئي سگهي، جي خود کي هلائڻ کان عاجز آهن؟ شراب خوري قماربازي، بد پرهيزگاري،

ڪاهلي ۽ گدلاڻي. جيترو تندرستيءَ جي لاءِ خراب آهن، اوتروئي سڌاري جي وچ ۾ رکاوٽ آهن، ۽ قائدي موجب ناجائز ڪم آهن، نه پوءِ قائدو انهن ڪاهين کي دٻائي ختم ڪرڻ کان چو قاصر آهي؟ قاعدي جي هن خاميءَ کي درست ڪرڻ کان خود انسان عاجز آهي؛ ان جي واڌ ۾ ايترو وزن نٿو ملي. جو اهڙين خرابين جي خلاف پوليس جو هڪ قوي بندوبست ٺاهي سگهجي. جهڪي بدڪاري ۾ ڪري بدنار آهن، انهن لاءِ معاشرتي سڙاڻون هجن. هڪ شخصيت کي زنجرن ۾ جڪڙڻ جو هي سوال نه آهي، نه وري زندگيءَ جي تجربن - خواه نون خواه پراڻن، جي حالت کي روڪڻو آهي. روڪ جي لاءِ فقط هڪ شئي جي تلاش آهي؛ نه اهي شيون جن جي متعلق مقدما هليا ۽ سڙاڻون به مليون هجن؛ دنيا جي شروعات کان وٺي اڄ تائين، انهن شين کي روڪڻو آهي. وقت به درڪار هوندو آهي. ۽ تجربن جي گهڻائي به ضرور هوندي آهي، جڏهن هڪ اخلاقي ۽ ڏاهپ واري حقيقت کي قائم ڪري سگهجي. ايترو مناسب آهي، ته هڪ نسل کان ٻئي تائين، منع ڪجي ته ساڳيءَ ڊپ تان نه ڪرن، چو چو اهڙو ڌڪو کائڻ جي اڳ هئا، انهن لاءِ به مونمار هو. مون کي اعتراف آهي، ته جو انسان اهڙي حرڪت ڪري ٿو، جنهن جو مٿس نازڪ اثر ٿئي ٿو. ۽ سندس معرفت، انهن جي مهرباني ۾ مغاد ڪي به اثر رهي ٿو. جي سائنس گڏ آهن. بلڪ ٿوري ليکي ته سموري معاشري انڌي ر پوي

ٿو. اهڙي قسم جي حرڪت ڪري، جڏهين هڪ ماڻهو ٻين جي حق کي چيهو رسائي ٿو، ته اها حالت خود پسنديءَ مان مبدل ٿي، اخلاقي ناپسنديءَ جي برابر ٿي وڃي ٿي. مثال طور هڪ ماڻهو بد پرهيز ڪاري، يا هٿ ڦاڙيءَ سبب پنهنجي قرض ادا ڪرڻ کان قاصر آهي. يا اگرچ هن گهر ٻار جون اخلاقي جوابداريون سرتي ڪميون آهن، پر پنهنجن ٻارن کي کڏ خوراڪ ڏين، يا تعليم کان گريز ٿو ڪري. اهڙي انسان کي سزا ڏيڻ، سندس ندامت ڪرڻ ۾ اسين سڀ حق بچائب آهيون. ليڪن کيس سزا ڏيڻ ۾ ان لاءِ اسين حق بچائب هرگز نه آهيون، ته هو هٿ ڦاڙ هو، پر ان لاءِ جو هن پنهنجي گهر ٻار سان بي وفائي ڪئي، جن ماڻهن کان قرض ورتو هئائين، تن سان ويسه، گهاتي ڪيائين. جيڪڏهن اهي وسيل، جي کين فائدو ڏيڻ لاءِ استعمال ٿين ها، تن کي اتان کڻي ڪنهن ٻئي ڏاهيءَ سپڙپ ۾ کڻي لڳائجي ها ته به ساڳيو اخلاقي ڏوه هو. جارج ٻارن ويل (۱) پنهنجيءَ سریت کي ڏن ڏيڻ لاءِ پنهنجي چاچي جو خون ڪيو هو، پر اهو ساڳيو ڪم پنهنجي لاءِ سوداگريءَ کي قائم رکڻ لاءِ ائين ڪري ها، ته به کيس اها ساڳي سزا موت ملي ها. ساڳي طرح، جو به انسان خراب علتن جو روکي آهي، جو پنهنجي خاندان لاءِ مٿي جو سور آهي ته ان کي به، سندس

انباء ۽ احسان فراموشيءَ جي ڪري عتاب ڏيڻ جائز هوندو آهي. کيس ان لاءِ عتاب ڏئي سگهجي ٿو، جيڪڏهن هو اهڙيون عادتون پيدا ڪري جي خراب نه هجن، مگر جي ان سان گڏ رهن تن لاءِ مضر هجن، يا جيڪي شخصي پنڌن جي ڪري مٿس مدار رکندڙ هجن، تن لاءِ نقصانڪار هجن، ٻين جي فائدن ۽ احساسن جيڪي لهڻ، ان جي باري ۾ جو به ماڻهو ڪوتاهه ٿيو سو اخلاقي تنبيهه جي لائق آهي، بشرطيڪ ائين ڪرڻ لاءِ کيس ڪنهن اعليٰ فرض مجبور نه ڪيو هجي ۽ نه غلطي جي ڪري، جي شخصي غلطيون هجن، جي پري کان ان شئي ڏي لاڳاپو رکندڙ هجن. ساڳي طرح سان ڪو ماڻهو، هڪ اهڙي هلت کان، جا خود پسند هجي، خود کي قابل بنائي ۽ هڪ اهڙي خاص فرض کان خود کي قاصر بنائي، جو عوام ڏانهن هجي، جو ڏاڍو اهم هجي، نه اهو ماڻهو، هڪ سماجي ڏوه جو حرفي آهي، ڪنهن به ماڻهوءَ کي ان لاءِ سزا هرگز ڏيڻ نه گهرجي، جو هو شرابي آهي، پر جيڪڏهن هڪ پوليس وارو پنهنجي فرض ادائيءَ مهل نشي ۾ هجي ته هو سزا جو مستحق آهي. جڏهن به ڪو خاص نقصان ٿئي، يا ان نقصان جو خطرو هجي، پوءِ اهو نقصان خواه عوام کان، خواه هڪ فرد کان ٿيو هجي ته ان حالت کي آزاديءَ جي حلقي مان منتقل ڪري اخلاق يا قانون جي حلقي ۾ آڻجي.

مگر اهڙي چيهي جو اسڪان جيڪڏهن اتفاقي



هجي، يا اتفاقي نه ته ديدو و دانسته هجي، جو هڪ ماڻهو پنهنجي ڪنهن همت جي ڪري معاشري کي پهچائي مگر جنهن جي ٿيڻ ۾ عوام جي ڪنهن مقرر فرض جي پيچڪڙي نه ٿي ۽ سواءِ سندس جي ٻئي ڪنهن به فرد کي نقصان جو انديشو نه هجي ته اهڙي نڪليف کي معاشرو برداشت ڪري سگهي ٿو. ڇو جو ائين ڪرڻو آهي انسان ذات جي آزادي کي قائم رکڻو. بالغ ماڻهن کي پنهنجي حفاظت نه ڪرڻ ڪري، اگر سزا ڏجي ته مان پائين ٿو ته اهو سندن فائدي لاءِ آهي ۽ نه ان لاءِ جو ڪين پنهنجي صلاحيت کي ناقص ڪرڻ کان روڪڻ لاءِ آهي؛ نه وري اها سزا ان لاءِ آهي، جو هو معاشري کي ڪوبه فائدو ڏيڻ کان قاصر آهن. مگر هن نڪتي کي اهڙيءَ طرح سان مان زير بحث نه آڻيندس، جو ڄڻ ته معاشري کي ايتري قوت ڪانهي جو هيئن فردن کي رواجي همت چلت جي درجي تائين آڻي سگهي. معاشرو فقط انتظار ٿو ڪري، جيسين سندس هيٺا افراد اهڙي ڪا همت هلن، جا غير واجبي هجي، پوءِ خواه قانوني طرح خواه اخلاقي طرح سان انهن کي سزا ڏئي. تاريخ ڏسبي ته پتو پوندو ته اڳي هيئن افراد تي معاشري کي ڪل اختيار هوندو هو. انهن کي پنهنجي پالڪن جو سڄو وقت ميسر هو. انهن کي زندگيءَ ۾ واجبي همت هلڻ لاءِ ڪوشش جا مواقع به فراهم هئا. موجوده نسل، ايندڙ نسل جي لاءِ نه فقط هڪ اهڙو استاد آهي جنهن کان سکيا حاصل ڪجي،

پر اهو ايندڙ نسل جي حالتن جو مالڪ به آهي. خواه هي نسل انهن کي مڪمل طور سياڻو ۽ نيڪ بنائڻ کان قاصر هجي، ته به ائين آهي، موجوده نسل ۾ ٻن شين جي کوٽ آهي، هڪ سياڻپ پي نيڪي. ازانسواء هن نسل جا آدم ۽ ڪوششون به فردا فردا ڪامياب ڪين آهن؛ تاهم هي نسل هڪ اسرندڙ نسل کي جنم ڏيڻ جي قابل آهي، جو مڪمل ۽ سٺو هجي ۽ ڪم از ڪم موجوده نسل کان بهتر هجي. اگزر معاشرو برداشت ڪري ته سندس افراد مان ڪي اهڙا به هجن، جي ٻار سڏجن، جي ڏورانهن مطلبن جي عقلي مفاد تي عمل ڪرڻ کان عاجز هجن، ته نتايج لاءِ خود معاشرو جوابدار آهي. اهڙا ذهن جي پنهنجي لاءِ نبيري ڪرڻ کان قاصر آهن، اهي تعليم جي تمام قوتن مان اگرچ مسلح هجن، ته به انهن وٽ اهڙيءَ اوسر جي ڪوٽ هوندي، جا هڪ مڃيل راءِ کي اختيار ڪرڻ سان ذهن تي پيدا ڪري سگهجي. اهڙن انسانن جي لاءِ وري قدرتي سزا آهي، جا انهن تي نازل ٿئي ٿي. جنهن کي روڪڻ محال آهي. معاشرو پلي ته اهڙو ڏيونگ نه ڪري ته اهو اهڙي قوت اهم سمجهي ٿو، جو حڪم جاري ڪري ماڻهن کان مڃتا ڪرائي. عدل ۽ سياست جي روءِ کان ته فيصلي جو حق انهن کي هئڻ گهرجي جي انهيءَ جي نتيجي کي منهن ڏين. رسوخ ۽ هلت چلت جي بهترين وسيلن کي ڪوڙو ۽ رد ڪرڻ جو رجحان به سواءِ ان کان به وڌ خراب ڳالهين جي اپاءَ

۾، ٻيءَ ڪنهن شئي ۾ نه آهي. جيڪڏهن انهن کان به سواءِ ڪي هجن، جن تي دٻاءُ وجهي دانشمندي ۽ پرهيزگاري ۾ آڻجي، ته اهڙي ڪنهن به مواد کي، جنهن مان طاقتور ۽ آزاد ڪردار جي تخليق ٿئي، سي غلاميءَ جي پاڇاريءَ جي خلاف ضرور اٿندا. ڪوبه ماڻهو ائين محسوس نه ڪندو ته سندس پنهنجن ڪمن ۾ ڪنهن ٻئي کي ڪنهن به قسم جي انتظام رکڻ جو حق هجي، جهڙو انهن کي چيهي جي رسائن کان منع ڪرڻ جو حق آهي. اهڙي بيجا اختياريءَ کي منهن ٽوڙ جواب ڏجي، جا همت جي هڪ نشاني آهي، جنهن کي اجايو ٺاڻ چئجي، ان سان وڙهجي. اها ڳالهه جيڪي سمجهائي ٿي ان جو عهد آهي. جهڙي طرح سان چارلس ٻئي جي دور ۾ پوريٽن، لوڪ جي اخلاقي مٿي شڪست کاڌي هئي ۽ غلاظت جي فٽشن ڪاميابي حاصل ڪئي هئي. معاشري کي اهڙي هڪ ٻئي خراب مثال کان بچائڻ لاءِ ضروري آهي؛ مبادا ڪو بهو خود غرض ۽ نجس مثال نه پيدا ٿئي. ڪو شڪ نه آهي ته خراب مثالن جو به خراب آهي، خصوصاً تڏهن جڏهن ڪنهن کي چيهو رسائجي ۽ رسائن وارو قبجي وڃي. مگر هاڻي اسين ان همت ڇڏت متعلق ڳالهائي رهيا آهيون، جا ڪنهن کي ڪو نقصان نه رسائي، پر ان جي ڪندڙ کي رسائي. مان نٿو ڏسان ته ڪيئن، جيڪي هن ۾ يقين رکن ٿا، اهي هن ڳالهه جي برعڪس خيال ڪري سگهندا، جو نفعي ڏيڻ کان وڌ نقصان ده

هوندو؟ ڇو جو جنهن صورت ۾ اهڙو مثال هڪ خراب همت کي ظاهر ڪري ٿو، ته ان سان گڏ هو ان جي خراب نتايج کي پڻ ظاهر ڪري ٿو، جو اهڙي همت کي نڪ طرح سان تنبيهه ڪئي وڃي.

پر اهڙي چال چلت، جا نج شخصي چلت آهي، ان سان جيڪڏهن عوام دست اندازي ڪري ته ان جي خلاف ڏاڍا قوي دليل آهن. جڏهن به اهڙو واقعو درپيش ايندو آهي، تڏهن ائين سمجهيو ويندو آهي، ته اها دست اندازي غلط آهي ۽ ان جو امڪان به غلط آهي، معاشرتي اخلاق جي سوالن تي، يا اهڙن سوالن تي، جن ۾ ٻين ڏي جي فرائض آهن انهن جو تعلق هجي، عوام جي راءِ خواهه اڪثر اها صحيح نه هوندي آهي، ته به ان ۾ صداقت جي ڪنجائش هوندي آهي. اهڙن سوالن جي درپيش اچڻ مهل، عوام فقط پنهنجي مفاد جي مدنظر نبيرو ڪندو آهي. اهڙي طريقي جي مدنظر جائزو وٺندو آهي، ڇهه ته همت چلت جي هڪ نموني کين اثر انداز ڪيو آهي. پر اهڙي ساڳي اڪثريت جي راءِ کي اگرچ اسان قانوني حيثيت ڏئي اقليت مٿان مڙهيون، ته ائين ڪرڻ جيترو صحيح آهي، اوترو غلط به آهي. اهڙيءَ حالت ۾ عوام يا اڪثريت جي راءِ بي معنيٰ آهي، ڇاڪاڻ ته ٻين جي چڱائي يا مدائيءَ جي متعلق ڪنهن ماڻهوءَ جو رايو ڪابه وقعت نه رکندو آهي، ته عوام هن معاملي ۾ ”لاپرواهي“ ڪندو آهي، ۽ انهن ماڻهن جي راضي ۽ آسائش کي نظر انداز ڪري

چڏيندو آهي؛ جن ماڻهن جي هلت کي هو (عوام) پسند نه ڪندو آهي. فقط پنهنجي مفاد جي مدنظر ڪيترائي ماڻهو اهڙي هلت کي زيان سمجهندا آهن، جنهن کي هو ناپسند ڪندا آهن. اهڙي هلت کي هو پنهنجي احساس جو ظلم ۽ انياچار سمجهندا آهن. ساڳي طرح سان هڪ مذهبي ڪٿر ماڻهو، جڏهن ٻين جي مذهبي احساسن جو ذويعي ٿيندو آهي ته جواب ۾ ائين چوندو آهي ته سندس مذهبي احساس کي نظرانداز ڪيو ويو آهي، جو ٻين پنهنجي اگري مذهب کي اختيار ڪري کيس پاڻ ضرب رسائي آهي. ڇا آهي جو ماڻهو جي پنهنجي راءِ جي احساس کي، ٻئي جي احساس جي وچ ۾ هڪ وڏو خليج هوندو آهي، اتي برابري نه هوندي آهي ۽ جو ٻيو سندس اهڙي راءِ جي ڪري نقصان ۾ ويو آهي، سا آهي هن جي آچار جڏهن هڪ چور ڪنهن جي ڳوٺڙي چورائڻ چاهي ۽ حقيقي مالڪ وري ڳوٺڙي بچائڻ جي خواهش ڪري، جهڙيءَ طرح هڪ ماڻهو جي پسند، سندس خاص ڳالهه آهي، تهڙيءَ طرح هڪ راءِ يا هڪ ڳوٺڙي سندس پنهنجي شئي آهي. هر هڪ ماڻهو اهڙو تصور نه آسانيءَ سان ڪري سگهي ٿو ته اهڙو نيڪ عوام هجي، جو افراد جي پسند جي آزادي، شڪي معاملن ۾ برقرار رکي. ۽ فقط انهن ڳالهين ۾ افراد کي منع ڪري، جن کي ساري دنيا جي تجربن جي بناني ڏڪاريو ويندو آهي. پر اهڙو عوام آيو ڪٿان، جو اهڙي حد مقرر ڪري؟ يا اسانجو عوام دنيا جي

تجربي جي تڪليف وٺي جو ائين ٿئي. اسانجو عوام جڏهن ڪنهن شخصي هلت چلت سان دست اندازي ڪندو آهي، ان مهل ائين ڪڏهن نٿو سوچي، فقط ائين سوچيو ويندو آهي، ته جيڪي اعمال يا احساس، عوام کان مختلف هوندا آهن، اهي گناه هوندا آهن. نيمري جو هي نمونو، جنهنڪي اهڙو ڇمڙاپوش چڙهيل آهي، جو باريڪ ۽ سنهو آهي، انڪي انسان ذات اڳيان ائين بيهاريو ويو آهي، ڇن ته اهو مذهب جو حڪم آهي، فلسفي جو ارشاد آهي، ۽ اهو ڪم جيڪي به اخلاقي ۽ اٽڪلي ادب آهن، انهن مان نوي في صديءَ جو شيو آهي. اهي سيڪارين ٿا ته اشيءَ ان لاءِ صحيح آهن. ڇاڪاڻ جو اسين انهن کي صحيح محسوس ڪريون ٿا. اهي ٻڌائين ٿا ته اسانڪي پنهنجن دلين ۽ دماغن ۾ ڳولهن ڪهرجي ته هلت چلت جا ڪهڙا قانون هئڻ ڪهرجن، جي اسان جي، يا ٻين جي مٿان مقرر ڪرڻ ڪهرجن. غريب عوام ان کان وڌيڪ پيو ڇا ڪري سگهندو، جو انهن فهمائڻن کي عمل ۾ آڻي، ۽ چڱائي يادائيءَ جا پنهنجا شخصي احساس بنائي، بشرطيڪ عوام ان ڳالهه متفق هجي، ۽ باقي دنيا لاءِ به اهي لازمي هجن!

جنهن خرابيءَ ڏانهن هتي اشارو ڪيو ويو آهي. سا اهڙي ڪين آهي، جا فقط تحرير ۾ موجود هجي، پر آئون اهرا مثال پيش ڪندس، جو هن دور جي عوام ۽ انگلنڊ جي ملڪ غلطيءَ سان، اخلاقي قانون جي ڪردار

سان، پنهنجيون پسنديون اختيار رکيون آهن. موجوده اخلاقي احساس جي گمراهيءَ تي مان ڪو مضمون نه لکي رهيو آهيان. اهڙي موضوع تي بحث ڪرڻ گران دشوار آهي. نه ان جا مثال ڏيئي ٻڌائي سگهجي ٿو. تاهم اصول، جنهن جي مان پيپرائسي ڪريان ٿو. اهو ڪنپير قسم جو آهي، تنهنڪري مثال ڏيڻ به ضروري آهي. وڌيڪ نه خيالي خرابين جي اڳيان ڪابه رڪاوٽ رکڻ جي مان ڪوشش نٿو ڪريان. متعدد مثالن سان ائين ڏيکارڻ ڏکيو نه آهي ته اخلاقي چوڪيدار جون حدون وڌائي اڏيون ڪجن، جو آخرڪار اهو قانوني صحيح فرد جي آزاديءَ ۾ حد دخلي ڪري وڃي جو انسان ذات جي رجحانن ۾ سڄي دنيا ۾ هڪجهڙو هوندو آهي.

سڀ کان پهريون مثال اهو آهي، جيڪڏهن اهڙين نفرتن کي خيال ۾ آڻجي، جيڪي سواءِ ڪنهن سبب جي انسان پنهنجين دليين ۾ رکيو ويٺا هوندا آهن. اگر سبب آهي ته اهو، جو ڪنهن ماڻهوءَ جا مذهبي رايو جيڪڏهن انهن کان مختلف هجن اهي خاص ڪري انهن جون مذهبي پرهيزگاريون ۽ انهن جا مذهبي فرائض ادا نٿا ڪن. هڪ ننڍو مثال اهو آهي ته ڪرستاني مذهب ۾، مسلمان ماڻهن جي نفرت کي پڙڪائڻ لاءِ ان کان وڌيڪ ڪابه شئي ڪين آهي ته هو سوئر جو گوشت کائين ٿا. مسلمان ته ڪجا، سچ ته ائين آهي ته خود ڪرستان انهن ڳالهين کي انهن کان وڌيڪ

نفرت سان ڏسڻ ٿا، ته نفس جي ڪٽي ڪٽي ڪهڙي قسم جو ٽڪر اچي سندس شڪم ڀرجي. اول ته مسلمانن جي مذهب موجب اهو هڪ گناه آهي، پر انهن جي نفرت جو انداز يا ان نفرت جو قسم، هي حالات تشريح ڪرڻ کان قاصر آهن، ڇو جو اسلام ۾ شراب نوشي جي به سخت منع آهي. پر ان جي پيڻ مان پاڻي پيئڻ ۽ فقط هڪ گناه سمجهيو وڃي ٿو. ليڪن ان کان ائين بچڻ نٿي ڪٿي وڃي. هن ناپاڪ جانور جي گوشت کان گوشتو ڪرڻ، انهن جي لاءِ هڪ خاص گناهه آهي جا خود بخود دشمنيءَ برابر آهي. جڏهن ته ناپاڪائيءَ جو خيال، احساس ۾ ڄمي ويندو آهي، تڏهن اهو عجب جوش ڏياريندو آهي، خواه انهن ماڻهن جون شخصي عادتون حد درجي جون ”پاڪ“ ڇو نه هجن. هن گناهه ۾ هندو قوم انتها پسند آهي. انهن جي مذهب ۾ جا شئي ناپاڪ آهي ان لاءِ جي جذبا کين آهن، انهيءَ جو مثال آهن. فرض ڪريو ته هڪ اهڙو ملڪ آهي، جنهن ۾ مسلمانن جي اڪثريت آهي، ته پوءِ اها اڪثريت پنهنجن حدن اندر سوئر جو گوشت کائڻ جي ممانعت ڪندي، مسلم ملڪن ۾ هيءَ ڪا نئين گناهه نه آهي. هاڻي جيڪڏهن عوام جي راءِ جي اخلاقي اختياري جو هيءَ جائز استعمال آهي ته صحيح آهي، اگر نه ته ڇو؟ ڇاڻا جو اهڙي قسم جي عوام لاءِ هن قسم جو فعل بچڻ ڏيندڙ آهي. هنن هو يقين آهي ته اهڙي گناهه خود خدا کي به ناپسند آهي. هن حالت ۾ اهڙي قسم جي



سماعت ۾ ٻين جي لاءِ مذهبي آزار سڏي، ڪڏهن به ننڍي نه ويندي. اصل ۾ ڳالهه جو تعلق مذهب سان هوندو، مگر اها مذهب جو آزار يا ظلم نه سڏبي؛ ڇاڪاڻ جو ڪوبه مذهب سوئر کائڻ کي فرض نٿو سمجهي. هن قسم جي شين کي اکر ڌڪاري نه ان جو قوي سبب فقط هيءُ آهي ته فرد جي شخصي ذاتي ۽ خود پسند ڳالهين ۾ عوام کي دست اندازي ڪرڻ جو ڪوبه ڪم ڪونهي.

وڌيڪ چڱي طرح سان سمجهڻ لاءِ مثال آهي ته اسپين جا ماڻهو ڪهڙي ڀاڱي ائين سمجهندا آهن، ته سواءِ رومن ڪئٿولڪ طرز جي، ٻين جي پروردگار جي پرستش ڪرڻ، سراسر ڪفر آهي، جنهنڪري هن ملڪ ۾ بندگيءَ جو ٻيو ڪوبه طريقو جائز نه آهي. يورپ جي ڏاکڻي حصي جا سڀ ماڻهو هڪ اهڙي پادريءَ کي، جو شادي شده هجي، نه فقط بي دين بلڪ گنهگار، ڪميٽو ۽ ٻيچ سمجهندا آهن. اهي احساس، جي انهن جي لاءِ بلڪل درست ۽ نڪ نيت آهن، تن کي پراڻيسٽنٽ لوڪ ڇا سمجهندا؟ انهن جي هن ڪوشش کي ته اهي احساس غير ڪئٿولڪ لوڪن جي خلاف مڙهبا وڃن، هو ڪهڙي معنيٰ ڏيندا؟ تاہم جڏهن انسان ذات هڪٻئي جي آزاديءَ سان هٿ چراند ڪرڻ ۾ حق بجانب هجي ۽ خاص ڪري انهن ڳالهين ۾، جن سان ٻين جو تعلق نه هجي، ته پوءِ اهڙين حالتن کي دائري کان ٻاهر ڪڍڻ لاءِ ڪهڙو اصول ممڪن ٿي

سگهي ٿو؟ يا ته ڪير هوندو، جو جيڪي بندي ۽  
 ڏٺي ۽ جي لاءِ بيعزتيءَ جو باعث سمجهيو آهي، ان کي  
 ۽ پائڻ جي خواهش لاءِ، ماڻهن کي ڏوه ڏيندو؟ هن  
 قسم جي عملن کي ۽ پائڻ ۽ منع ڪرڻ کان وڌيڪ  
 قوي ڪا حالت ڪانهي، جنهن جو تعلق شخصي غير  
 اخلاق سان هجي، جو اهڙن عملن کي دٻائجي ۽ سو  
 به انهن جي نظرن ۾، جي اهڙا عمل ناپاڪ سمجهن ٿا ۽  
 يا ته اسين آزاريندڙ ظالمن جي منطق کي لاڳو ڪرڻ  
 لاءِ خواهان هجئون ۽ چئون ته - ڇو نه اسين راه راست  
 تي آهيون، تنهنڪري ٻين کي هلاڪ ڪرڻ ۾ حق بجانب  
 آهيون ۽ انهن کي اسان کي هلاڪ ڪرڻ جو حق نه  
 آهي، جو اهي غلط راه تي آهن. اهڙن قانونن کان خود  
 اسان کي گهڻو ڪرڻ جڳائي، ڇو جو انهن کي  
 اڪرچ اسان سان لاڳو ڪيو وڃي ته اسان کي  
 مٿيان لڳي.

مٿي بيان ڪيل مثالن تي اعتراض ٿي سگهي ٿو.  
 ڇو جو اهي اهڙن اتفاقن مان اخذ ڪيا ويا آهن، جي  
 انگريزن لاءِ ممڪن نه آهن. خواه ائين غير معقول هجي  
 ته انگلنڊ ۾ ڪوبه رايو انسان کي گوشت کائڻ کان  
 نٿو روڪي، نه وري بند ڪري ۽ جي معاملي ۾ دست اندازي  
 ڪري ٿو يا شادي وغيره جي معاملي ۾ ڪن ريتن  
 رسمن جي بجا آڻڻ لاءِ چوي ٿو. ٻيو مثال آزاديءَ سان  
 هٿ چراند مان ورتو ويندو، ڇو جو هن شئي اڃا تائين  
 سڀني خوف ۽ خطرا عبور ڪين ڪيا آهن، جتي جتي

پيوريتن لوڪ طاقت ۾ آيا هوندا. جهڙو ڪرامويل واري برطانيه ۽ نيو انگلنڊ ۾ هئا. اتي اتي انهن اها ڪوشش ڪئي هوندي، ته سڀ خانگي ۽ عوامي تفريحوں بند ڪيون وڃن. خاص ڪري موسيقي، رقص جي وندر لاءِ ڪجن ۽ ناڙڪ جي ڏسڻ کي نه بلڪل ختم ڪن. انگلستان ۾ اڃا تائين اهڙا ڪيترائي ماڻهو آهن، جن جي اخلاق ۽ مذهب جي خيال موجب، اهڙيون وندريون ننديون وڃن ٿيون ۽ انهن جو تعلق گهڻو ڪري وچئين طبقي جي ماڻهن سان آهي، جي ان ملڪ جي موجوده سماجي ۽ سياسي ميدان ۾ اسرندڙ قوت آهن ۽ ڪو شڪ ڪونهي ته اهڙن جذبن جا ماڻهو ڪڏهن نه ڪڏهن انگلستان جي پارليامينٽ ۾ اڪثريت به حاصل ڪن. جي ائين آهي ته قوم جو ٻيو حصو ائين ڪيئن چاهيندو ته اهي فقط اهڙي قسم جي وندر سان محفوظ ٿين، جن کي مذهب ۽ اخلاقي جذبن سان سنواري، پوءِ ڪين ڏني وڃي؟ اهي ڪيئن گهرندا ته سندن اهي جذبا به ڪايونسٽز ۽ ميٿولسٽز (۱) جي سخت قاعدن موجب هجن؟ ڇا اهي ته اهي اها خواهش هرگز نه ڪندا، ته اهڙا حد درجي جا پاڪ ۽ معاشري جا ڌرماتما افراد وڃي پنهنجو ڪم سنڀالين؟ هيءُ بلڪل ائين آهي، جئن هر هڪ حڪومت متعلق چئي سگهجي ٿو ۽ هر عوام جي متعلق به، جو ائين چوڻ جو ڍونگ ڪري، ته ڪوبه ماڻهو اهڙي خوشي، جنهن کي هو غلط تصور

---

(1) Calvinists & Methodists

ڪن، جي حاصل ڪرڻ کان قاصر هجي. مگر هن  
 ڊوننگ جو اصل، جي مڃڻي نه ڪوبه انسان ان تي  
 هلڻ کان اعتراض نه ڪندو؛ ڇو جو اهڙي اصول کي  
 اڪثريت جي پشت حاصل هوندي ۽ هڪ اهڙي دولت  
 مشترڪه جا ڪر سچن هوندي، جي تصور کي هر هڪ  
 ڪرستان مڃيندو؛ جئن نيو انگلنڊ جي اوائلي رهائڪن  
 ڪيو هو، ڇو جو جهڙو انهن جو مذهبي عقيدو هو.  
 اهڙي اگر ڪاميابي ٿئي ۽ سندن وڃايل ميدان وري  
 هٿ اچي، جئن اڳي گم ٿيل مذهبن دوباره مبدان  
 هٿ ڪيو آهي.

جيڪڏهن پيءُ ضرورت جو تصور ڪجي، جنهنڪي  
 گذريل ضرورت کان وڌيڪ سمجهي سگهجي ٿو، نه  
 جديد دنيا ۾ معاشري جو جمهوري چوڙ هڪ، هڪ طئي  
 شده ۽ قوي رجحان آهي. خواه انڪي مقبول سياسي جماعتن  
 جي هٿي حاصل آهي يا نه، جن ملڪن ۾ هيءَ رجحان  
 زياده ظاهر آهي ۽ جتي معاشرو ۽ سرڪار ٻئي جمهوري  
 آهن؛ جئن آمريڪا ۾ ته اتي اڪثريت جا احساس، جنهن  
 موجب زندگي گذارڻ جا ذڪاءَ وارا مهانگا طريقا هميشه  
 نه وٺندا آهن. سي هڪ قسم جي موچاري، موثر ۽  
 رونقدار قانون جي صورت وٺندا آهن. جنهنڪي ڪري،  
 ملڪ جي اڪثر حصن ۾ اهڙا ماڻهو جنجي پنڊاش جهجهي  
 هجي، انهن کي خرچ ڪرڻ جو طريقو ڳولهن دشوار  
 ٿيو پوي. ڇاڪاڻ جو خرچ ڪرڻ جو هر هڪ طريقو  
 عوام جي نفرت جو باعث هوندو آهي. اهڙا جملا سبالغي

کان خالي نه هوندا آهن. انهن سان موجوده حقيقتن جي نمائڻي ٿئي ٿي. تاهم اشيا جي حالت، جيڪا اهي جملا ٻڌائيندا آهن، سا رڳو ممڪن ۽ سمجهه جهڙي نه هوندي آهي. پر اها جمهوري احساس جو نتيجو هوندي آهي؛ جنهن سان گڏ هي خيال به شامل هوندو آهي ته جنهن نموني ۾ هڪ فرد، پنهنجي ڪمائي خرچي ان معاملي ۾ عوام کي وڌيڪ وڌيڪ استعمال جو حق هجي. اسان کي فقط اشتراڪي رايي جي ڦهلاءَ جو خيال رکڻو آهي، جو عوام جي نظرن ۾ هر هڪ هوند وارو ڪنڊي مثل ڇپندو آهي. باقي جي ڪنهن کي ڪو ٿورو پئسو هجي، جو هٿ جي پورهئي سان ڪم ڀري ويو هجي، ته پوءِ عوام جي نظرن ۾ اها ڳالهه نٿي چڙهي. اهڙن اصولن سان شامل راءِ جيڪي به رايا آهن، اهي فن جي ماهر ماڻهن ۾ اڄ به موجود آهن ۽ ان قوم جي مٿان، جا اها رايا مڃي، بار آهن. ڏٺو ويو آهي ته اهڙي راءِ جا قائل اهي آهن، جي جيڪي فن جو تعلق آهي جيڪي فنڪار نه آهن، فقط هٿوراڙيون ڏيندڙ ڪاريگر آهن. صنعتن جي ڪيترن شعبن ۾ اهڙن انسانن جو گهڻو تعداد هوندو آهي، انهن جي راءِ ۾ جيڪي جڏا ڪاريگر آهن، انهن کي به اهڙي ئي اجرت ڏني وڃي ٿي جهڙي چڱن ڪمن ڪندڙ ڪاريگرن کي. ڪنهن کي به اجازت نه هئڻ گهرجي ته محنت يا پنهنجن اعليٰ صلاحيتن ڪري ايترو گهڻو ڪمائي، جيترو ٻيا انهن صلاحيتن کان سواءِ ٿا ڪمائين. ”گدڙ

ڊاڪ نه ٻڃي آڪي ٿو ڪٿا ”اهڙا انسان ڇا ڪندا آهن، جو هڪ قسم جا اخلاقي چوڪيدار ڪم تي مقرر ڪندا آهن، جو گهڻو ڪري جسماني محتسب هوندو آهي، جو هنر وارن ماڻهن ۽ انهن جي مقرر ڪندڙن کي باز رکندو آهي، ته هو پنهنجي ڪارائتي پورهئي کان گهڻو اجورو نه وٺن. خانگي ڪمن ۾ جيڪڏهن عوام کي اختيار هجي ها، ته آئون انهن ماڻهن کي ڏوهاري هرگز نه سمجهان ها، نه وري ڪنهن به فرد خاص قوم کي ڏوه ڏئي سگهان ها، جو اهڙي ساڳي اختياري کي، جا عوام کي عوام جي مٿان حاصل هوندي آهي. سندس انفرادي هلت چلت سان لاڳو ڪئي اٿس. پر اهڙين مفروضي حالتن جي مٿان ڀروسو ڪرڻ بدران، اسان جي دور ۾ وري خانگي زندگي جي آزاديءَ تي غليظ پابنديون مڙهيون ٿيون وڃن ۽ ان کان به وڌيڪ پابنديون نافذ ڪيون وڃن ٿيون جن مان ڊپ ٿئي ٿو ته ڪامياب ٿي وينديون. اهي رايو جي عوام جي ”غير محدود“ حق کي مڃين ٿا، نه فقط انهن لاءِ آهي ته غلط شئي جي منع ڪن، پر ان لاءِ ته جيڪي غلط آهي اهوئي حاصل ڪن، پر اهڙين شين جي منع ڪن، جي معصوم آهن.

بد پرهميزگاريءَ کي روڪڻ جي نالي ۾، انگريزن جي هڪ بينڪ ۾، تقريبا امريڪا جي اڌ حصي جيتري ايراضيءَ ۾ ماڻهن کي قانوني طور نشہ آور مشروبات جي استعمال کان روڪيو ويو آهي. اتي انهن جو

استعمال فقط دوا جي صورت ۾ ٿو ڪري سگهجي. اهو ڪم اهڙين شين جي وڪري جي روڪ لاء ڪيو ويو آهي ۽ نه انهن جي استعمال جي روڪ لاء. جيتوڻيڪ هن قاعدي کي عمل ۾ آڻڻ جي مشڪلات، ڪيترين رياستن کي مجبور ڪيو آهي ته ان کي منسوخ ڪن، تاهم اهڙي ڪوشش به ڪئي وئي آهي ته اهڙي قاعدي جي لاء هلچل ڪئي وڃي. هيءَ ڪوشش اهڙن ماڻهن کان ڪئي ٿي وڃي جي ظاهر ”خلق خدمتگار“ آهن. هن مطلب لاءِ الائنس (۱) جي نالي سان هڪ جماعت ٺاهي وئي آهي. ان جي سيڪريٽري ۽ ڪجهه انگريز عوامي ماڻهن جي وچ ۾ خط و ڪتابت هلي رهي آهي. هن ڳالهه بدناميءَ جو هڪ ٽڪو لائو آهي، جو اهي انگريز عوامي ماڻهو چون ٿا ته هڪ سياستدان جا رايا فقط اصولن تي مبني هئڻ ڪهرجن. لارڊ سٽنلي (Lord Stanley) جو هن خط و ڪتابت ۾ حصو، سمجهجي ٿو ته جيڪي منجهس اميدون آهن، تن کي مضبوط ڪندو، ڇو جو ماڻهن کي پليءَ پٽ خبر آهي ته سندس عوامي روپ ۾ جي لياقتون ظاهر هونديون آهن، اهي ڪيتريون نه اڻ لپ هونديون آهن. ڪم نصيبا اهي اهڙيون هونديون آهن، جي سندس سياسي زندگيءَ ۾ نمودار هونديون آهن. هن اداري جا ڪارڪن جي اهڙي هر هڪ اصول تي افسوس ڪندا آهن، جو تعصب ۽ ظلم کي جائز سمجهي، اهڙيءَ

ڪشادي ۽ مشڪل بندش ڏي نڀاڻدهي ڪن ٿا، جا اهڙن اصولن کي خودداريءَ کان جدا ڪري ٿي. هو ماڻهو ائين چوي ٿو ته، اهي سڀ ڳالهيون جن جو تعلق خيال، راءِ ضمير سان آهي. اهي منهنجي نظرن ۾ قاعدي سازيءَ جي حدن کان ٻاهر آهن. اهي جن جو تعلق سماجي ڪمن، عادتن، ناتن سان آهي، اهي فقط مرضيءَ تي ڇڏيل قوت جي تحت آهن؛ جا خود رياست ۾ سمايل آهي ۽ نه فردن ۾ (جي رياست ۾ شامل آهن) ڪنهن به ٽئين قسم جو ذڪر نه ڪيو ويو آهي، جو ٽئين ٻنهي قسمن کان مختلف هجي، يعني اهڙا ڪم ۽ عادتون جي سماجي نه پر انفرادي هجن. حالانڪ نش، آدر مشروبات جو نوش ڪرڻ جو تعلق به اجهو هن ٽئين قسم سان آهي. اهڙين مشروبات جو وڪرو هڪ ڏندو آهي ۽ ڏندو معاشرتي عمل هوندو آهي. هن شئي جي انحرافي ۾ جو تعلق، مشروبات جي وڪڙندڙ سان نه هوندو آهي، پر خريد ڪندڙ ۽ پيئندڙ سان هوندو آهي. رياست شراب نوشيءَ جي منع ڪري سگهي ٿي، پيئندڙ لاءِ ائين ڪري سگهي ٿي، ته هو ان کي حاصل نه ڪري سگهي. صاحب موصوف وڌيڪ فرمايو: ”هڪ شهريءَ جي حيثيت ۾ آئون دعويٰ ٿو ڪريان، ته جڏهن به ڪنهن سماجي عمل يا غير سماجي عمل جي ڪري منهنجا معاشرتي حقوق تلف ٿين، ته مون کي قاعدي تابع جو حق حاصل هجي.“ انهن سماجي حقن جي وصف هيءَ آهي: - ”جيڪڏهن ڪابه شئي منهنجا سماجي



حق تلف ڪري، ته اهو آهي نڙهه آور مشروباب جو وڪرو. منهنجي تحفظ جو سڀ کان پهريون حق، اها ڳالهه ختم ڪري ٿي؛ ڇو جو هن شئي جي ڪري هميشه ۽ مسلسل طور، سماجي خرابيون پيدا ٿين ٿيون. منهنجي مساوات جي حق تي به حملو ڪري ٿي، ڇو جو هن طرح سان اها ڳالهه هڪ علت جي تخليق کان فائدو حاصل ڪري ٿي ۽ مون کي وري ان ڳالهه کي قائم رکڻ لاءِ محصول ڏيڻو پوي ٿو. منهنجي آزاد، اخلاقي ۽ مافقي ترقي جي حق کي هيءَ شئي ڪمزور ڪري ٿي، جو هيءَ منهنجي پيچري کي خوف و خطرات سان گهيرائي ٿي. معاشري کي نيل ۽ بد اخلاق بنائي ٿي؛ ڇاڪاڻ جو مون کي معاشري کان امداد ۽ وهنوار حاصل ڪرڻ جو به حق آهي.

معاشرتي يا سماجي حق جو اصول اهڙو آهي جنهن جو بدل، ان کان وڌيڪ ظاير الفاظ ۾ ڪڏهن به ڪين ٿيو آهي. اهو هر فرد جو سماجي حق آهي ۽ ٻيو ڪوبه فرد اهڙي همت هلي سگهي جهڙي هن کي هلڻ گهرجي. هن ڏس ۾ جو تر جيتري به خطا ڪري، اهو هڪ سماجي حق تلف ڪري ٿو. اڳي کي ان جي قابل بنائي ٿو، جو ان نقصان جي ختم ڪرڻ لاءِ قانون جو درڪڙ ڪاٽي. اهڙو پٺانڪ اصول، آزادي سان دست اندازي ڪرڻ کان گهڻو وڌيڪ خطرناڪ آهي. آزاديءَ جو اهڙو ڪو بگاڙ آهي ئي ڪين، جو هي ان کي مقبول نه بنائي. اهو اصول ڪنهن به آزاديءَ جي حق کي

ٽٽو قبول ڪري، سواءِ ان جي جو اهڙيءَ طرح ڪيو وڃي جو ڪنهن کي ڪا خبر نه پوي. هاڻي اهڙو رايو ته ڪڏهن ظاهر به نه ٿو ٿئي. اهو رايو مان هاڻيڪار سمجهان ٿو، اهو ڪنهن جي به زبان مان نڪري سگهي ٿو ۽ ائين ڪرڻ سان جيڪي به حق، مون کي اداري الائينس ڏنا انهن کي تلف و تاراج ڪيو ڇڏي. انسان ذات سان جو اصول منسوب آهي ۽ هر ڪ جي اخلاقي، ذهني ۽ جسماني تڪميل سان جو مفاد قائم آهي، ان کي هر ڪ دعويٰ دار پنهنجي رجي جي مناسبت سان تشريح ڪندو آهي.

هڪ فرد جي صحيح آزاديءَ سان غير قانوني طور دست اندازي ڪرڻ جو ٻيو مثال، جو وڌيڪ اهم آهي سو آهي سبائارين قاعدو (۱) هن ڳالهه جو محض خطرو نه آهي، پر ان کي ڪاميابيءَ سان موثر به بنايو ويو آهي. ڪو شڪ نه آهي ته هفتي ۾ هڪ ڏينهن جي پهرين، روزمره جي مصروفيات کان - جيتوڻيڪ سواءِ يهودين جي، ٻين جي مٿان مذهبي طور سڙهيل ڪين آهي، ته هڪ ڏاڍي قاعدي واري رسم آهي. جيئن ته هيءَ رسم، عام جي راءِ کانسواءِ عمل ۾ اچي نه سگهندي ۽ جي ايندي ته سو به نڏهن، جڏهن محنتي طبقن جا ماڻهو ائين ڪن، سو ڪي ماڻهو پنهنجي ڪم سان

---

(۱) يعني ته هفتي ۾ هڪ ڏينهن آرام وٺڻ جي رسم. يهودين لاءِ چنچر، نصارن لاءِ آچر (مسلمانن لاءِ وري جمعي) جو ڏينهن.

اهڙي ساڳي ضرورت ٻين تي مڙهين، ته ائين صحيح ۽ جائز آهي ته قاعدو هر هڪ کي ضمانت ڏئي؛ ته ڏسي ته ٻيا به ان رسم کي اختيار ڪن ٿا يا نه. [هي ڳالهه اهڙي پسند ڪيل شغل سان لاڳو ٿي نه ٿي سگهي، جنهن ۾ ڪو ماڻهو پنهنجي وانڌڪائي جو وقت صرف ڪري]. هيءَ حق سڌن قاعدن تي مبني آهي، جو هر هڪ کي ٻين جي هن رسم کي اختيار ڪرڻ ۾ حاصل آهي، نه ڪو وري تڏهن هيءَ ڳالهه حاصل ٿي سگهي ٿي جڏهن وندر جي شين تي قانوني پابنديون عائد ٿين ٿيون. ان ۾ ڪو شڪ نه آهي ته هڪ ماڻهوءَ جي وندر ٻئي جي ڏينهن جو پورهيو آهي ۽ ڪهڙن ماڻهن جي خوشي سدائين ٿورن ماڻهن جي محنت جي برابر هوندي آهي، پر شرط اهو ته اهڙيءَ محنت کي پسند ڪري اختيار ڪرڻ ۾ آزادي هجي ۽ ان کي ترڪ ڪرڻ ۾ به خودمختياري هجي. ڪا سڀي ماڻهو هن ڳالهه ۾ بلڪل صحيح هوندا آهن جو هو سمجهندا آهن ته جيڪڏهن سڀ ماڻهو آچر جي ڏينهن ڪم ڪن، ته ستن ڏينهن جي ڪم کي فقط ڇهن ڏينهن جي اجرت حاصل ٿيندي، پر جيستائين مشغولين جو هڪ وڏو حصو مهمل رکيو وڃي، تيستائين ماڻهن جو هڪ ٿورو تعداد جنهن کي ٻين جي وندر لاءِ اڃا به ڪم ڪرڻو پوندو، ان کي اوتروئي اجرت ۾ واڌارو ملندو ۽ جيڪڏهن واندي وقت کي فائدي تي ترجيح ڏين، ته اهي ماڻهو اهڙا ڏنڊا ڪرڻ لاءِ لاچار ڪين آهن. جيڪڏهن اڃا به ڪو

وڌيڪ علاج مقصود آهي، ته ان کي هڪ اهڙي رسم جي قائم ٿيڻ ۾ به حاصل ڪري سگهيو، جو اهڙن خاص ماڻهن جي لاءِ هفتي ۾ هڪ ٻيو ڏينهن رکيو وڃي؛ جو هو چوڏئي ڪن. آچر جي ڏينهن جي وندر تي پابندي وجهڻ جي فائدي ۾ فقط هيءَ واحد سبب آهي، ته ائين ڪرڻ مذهبي طور غلط آهي. قاندي سازي جو هيءُ اهڙو رويو آهي، جنهن جي خلاف شڪايت نٿي ڪري سگهجي. ايترو اڃان به ثابت ڪرڻو آهي، ته معاشرو يا ان جو ڪو ڪارڪن، جو حڪم مثال کان هلائي ٿو، جو ڏئي تعاليٰ جي خلاف ڪو گناه ٿئي ٿو، ته هو بدلي وٺڻ کان سواءِ نٿو ڇڏي، خواه اهو انسان ذات جي لاءِ چيهو ڪٿي نه ٿي هجي. هيءُ ڪمان رکڻ ته هر هڪ انسان جو فرض آهي ته ٻيو هر هڪ ماڻهو مذهب رکندڙ هجي. سو مذهبي مظالم جي پشت ۽ پيڙهه آهي. انکي جي هنيئر اختيار ڪيو، ته مظالم کي حق بجانب ڪري ڇڏيندو. آچر جي ڏينهن ريل گاڏيءَ جي سفر کي روڪڻ جو احساس هاڻي ختم آهي. آچر جي ڏينهن ميوزم جهڙي اداري کي کولڻ جي خلاف ورزي ۽ اهڙين ڳالهين کي هاڻي پراڻي مظالم واري بيرحمي حاصل ڪين آهي. اهو ذهن جنهن هن شئي جي نشان دهي ڪئي هئي، ان جي حالت ته بنيادي طور ساڳي آهي. هي هڪ طئي شده ڳالهه آهي، ته ٻين جي مذهب ۾ جيڪي روا آهي، انکي برداشت نه ڪجي؛ ڇاڪاڻ جو آزاريندڙ جو مذهب ان جي آزادي نٿو ڏئي.

اسان جو به اهو ڪو عقيدو آهي، ته ڏئي تعاليٰ ڪفار جي اعمال کي نفرت ٿو ڪري، مگر جي اسين ڪو ڪافر کي ستائڻ کانسواءِ ڇڏي ڏيون ته اسان کي بي گناه ڪين سمجهندو.

انهن مثالن ڏيئي کانپوءِ، جي انساني آزاديءَ جي متعلق ڏنا ويندا آهن، ايترو چوڻ کان آئون نتو رهي سگهان، جڏهن مارمونزم [۱] جو عجيب نظارو ظاهر ٿيندو آهي، هن فهمائش ڏيندڙ ۽ غير متوقع حقيقت جي متعلق، گهڻو ڪجهه چئي سگهجي ٿو، ته اهڙيءَ ڳالهه کان جيڪو نئون مذهب پيدا ٿيو آهي، ان جا پرستار جو نه بلڪه هزار آهن ۽ هن دور ۾، جو اخبارن، ريلن، ورق ٽيليگراف جو دور آهي، اهي هزارين ماڻهو معاشري جي پڙهه بنهه آهن. اهو مذهب صريحتان ڪفر جي پڻائش آهن، ۽ جنهن کي سندس بڻائيندڙ جي حيرت ناڪ ليافتن جي پشت به حاصل ڪين آهي. هتي جنهن ڳالهه سان اسانجو تعلق آهي، ته هن مذهب جا، ٻين ۽ بهترين مذهبن وانگر، پنهنجا منصور به آهن. ڇو جو هن جو باني ۽ ”اوتار“ پنهنجي پرچار جي ڪري، انبوهه جي هٿان شهيد ٿيو هو. سندس پوئلڳن به ساڳي طرح، ساڳين ماڻهن هٿان شهادت جو جام نوش ڪيو. انهن کي مجبور ڪري شهر بدر ڪيو ويو هو، ۽ جنهن ملڪ ۾ هنن سڀ کان اول پنهنجي پاڙ پختي ڪئي هئي، اتان هنن

کي کڍيو ويو هو. هاڻي جڏهن تن کي صحرا جي هڪ ويڳاڻي حصي ۾ اٿايو ويو آهي، ته انگلستان جا ڪيترائي ماڻهو هيئن صحيح سمجهڻ لڳا آهن، ته انهن ڏانهن هڪ وفد موڪلجي. کين مجبور ڪيو وڃي، ته ٻين ماڻهن جي راءِ کي تصديق ڪن! مورائيٽ اصول جو شرط، جو مذهبي برداشت جي رڪاوڙن کي ٽوڙي پار ٻڌي ٿو سو، اهڙي دشمني پيدا ٿو ڪري، جو گهڻن زالن پرڻجن جي اجازت ڏئي ٿو. هيءُ اها شئي آهي، جا ڪرستانن ۾ نه پر مسلمانن، هندن ۽ چينين ۾ روا آهي، اهڙو رواج، انهن ماڻهن جي عمل ۾ اچي جي انگريز آهن، ”هل من مزيد“ وانگيان ڪڏهن سير نٿو ٿئي. انگريز نصارا آهن، هن مورمن جي اصول کي اهي نفرت ٿا ڪن. ڇاڪاڻ ته هيءُ اصول، قانون جي اهڙي شڪني آهي، جو قوم جي هڪ اڌ کي زنجيرن ۾ جڪڙي ٿو، ۽ ٻئي اڌ کي آزاد رکي ٿو. تاهم ائين ياد رکڻ گهرجي، ته هي اصول گهڻي پاڳي ۾ زال ذات جي پنهنجي رضائتي منحصر ٿو ڏسجي، پر سچ ته هن اصول مان زال ذات کي نقصان آهي. جي سچ پچو ته شاديءَ جي هر هڪ اصول ۾ اها عورت آهي جنهن کي نقصان رسندو آهي. هيءَ حقيقت خواه عجيب ڏسجي، پر هن جي تشريح دنيا جي عام خيالن ۽ رواجن ۾ موجود آهي. جيڪا ڳالهه زال ذات کي سيڪاري ٿي ته شادي هڪ ضروري شئي آهي. سا واضح ڪري ٿي، ته ڪيتريون ئي عورتون، پنهنجن مردن جون ٻيون به شاديون برداشت

ڪنڊيون بجاءِ ان جي جو هو اصل شادي نه ڪن. ٻيا ملڪ اهڙا رشتا قبول نٿا ڪن ۽ نه انهن کي چيو وڃي ٿو ته پنهنجن ماڻهن مان ڪن کي مارموناٿيٽ قاعدن تي هلڻ ڏنو وڃي. مگر جڏهن ٻيءَ راءِ رکندڙن ٻين جي مخالف جذبن کي قبول ڪيو هجي، جڏهن انهن اهڙن ممالڪ کي ڇڏيو هجي، جن ۾ سندن اصول قبول نه هجن ۽ خود کي کڻي وڃي دنيا جي هڪ دور دراز ڪوشي ۾ آباد ڪيو هجي، جنهن ڪوشي کي انسانن مان سڀ کان اول انهن ئي آباد ڪيو هجي، ته ائين ڏسڻ ڏکيو ٿو پوي، ته سواءِ ظلم جي ٻين ڪهڙن اصولن تي انهن کي روڪي سگهجي ها، ته پنهنجي مرضيءَ جي قاعدن پٽاندريهن بشرطيڪ ٻين قومن تي ظلم نه ڪن ۽ جي سندن طريقن سان شامل نه ٿين، انهن کي آزاديءَ سان رخصت ڪرڻ جي موڪل ڏين. اڄڪلهه جو هڪ ليکڪ جنهن کي ڪافي لياقت جو صاحب سڏجي، اهو هن جهجهين زالن پرڻجڻ واري قوم سان هڪ جهاد لڙڻ چامي ٿو. هو سمجهي ٿو ته اها ڳالهه تهذيب جو تنزل آهي، جنهن جي پاڙ پٽڻ جڳائي. مون کي پڻ ائين ڏسڻ ۾ اچي ٿو، پر مون کي اها سڌ نه آهي، ته ڪنهن به قوم کي ٻيءَ قوم کي جبراً تهذيب يافته بنائڻ جو ڪو حق به آهي. اهڙي خراب

قاعدي کان جي ماڻهو نقصان پيا سھن، جيسين اھي نہ  
 ٻين قومن کان امداد طلبين، تيسين مان نہ ٿو سمجھان  
 تہ اھو ماڻھو، جن جو ساڻن ڪو لاڳاپو ئي نہ آھي سي  
 قدم کڻن ۽ اٿي ڪھرن نہ اعڙيون شيون، جن سان  
 بہا سڌا سنوان ٻڌل آھن ۽ جي انھن ڪي سي شيون  
 ٺيڪ نظر اچن ٿيون، تن کي ختم ڪيو وڃي، ڇاڪاڻ  
 جو سندن نظرن ۾، جي ڪانئن هزارين ميل دور رھندا  
 هجن ۽ جن کي انھن ڳالھين ۾ ڪوبہ واسطو نہ هجي  
 تن جي نظرن ۾ اھي ڳالھيون بدنام آھن. اگرچہ هو  
 ائين ڪرڻ چاهين ٿا تہ کين ڪھرجي نہ مبلغ موڪلين  
 تڪہ ان ڳالھ جي خلاف تبليغ ڪن. ۱ ڪھرجين نہ  
 ساڳي شئي جي ترقيءَ کي پنھنجن ملڪن جي حدن  
 اندر اچڻ کان روڪين. اگرچہ جڏھن بربريت کي  
 ساري دنيا جي بادشاھي حاصل ھئي ۽ تھذيب جا سدائين  
 ان کان بہتر ھوندي آھي، اھا خاموش ھئي، تڏھن بہ  
 ھاڻي ڊپ ڪرڻ جڳائي تہ خواه دنيا جي تختي تان  
 بربريت ختم آھي، تڏھن بہ وري ترقي پڪڙي ۽ تھذيب  
 جي مٿان حڪمران ٿئي. اھڙيءَ طرح اگرچہ تھذيب،  
 پنھنجي زير تڪميل حڪمران کان آڻ مڃي، نہ چئبو  
 تہ اول تہ تھذيب خود تنزل ڏي رھي ھلي ھوندي،  
 جو نہ تہ ان جا استاد، نہ علماء ۱ نہ ڪو ٻيو صاحب



ھيٺ ھوندو يا ايتري تڪليف برداشت ڪندو ھوندو  
 جو تهذيب واسطي آواز اٿاري. جڏھن اھڙيون حالتون  
 پيدا ٿين ته اھا تهذيب جيترو جلد خبر باد ڪري سگھي  
 اوترو چڱو. اھڙي تهذيب فقط بد کان بد ترين ٿي  
 سگھي ٿي، تان جو اھا ڪنھن قوي ۽ جھنگلي قوم  
 کان تلخ ۽ تاراج ٿي وڃي ٿي، جا قوم ان جي جڳھ  
 والاري ٿي، جھڙيءَ طرح الهندي واري سلطنت سان  
 ٿيو ھو.

---

## باب پنجنون

### ( عمل درآمد ڪرڻ بابت )

جن اصولن جي دعويٰ ڪئي وئي آهي، انهن کي مفصل بيان ڪرڻ لاءِ بنيادي حيثيت ڪري قبول ڪرڻ وڌيڪ چڱو آهي ۽ ان کان اڳ، جو انهن کي سرڪار جي متعدد محڪمن سان ۽ اخلاق جي ادارن سان آزمائجي، جو ان مان ڪوبه فائدو حاصل ٿئي، چند راپا، جي آئون تفصيل سان پيش ڪندس، اهي ان لاءِ تشڪيل ڪيا ٿا وڃن، ته اصولن جي نقش نگاري ڪن ۽ نه انهن کي سندن نتيجن تائين سمجهي سگهجي. ايترا سارا لاڳاپا، آئون ان لاءِ به نٿو پيش ڪريان ته اهي لاڳاپا ڇا مثال آهن، جي معنيٰ کي وڌيڪ صاف ڪرڻ جي خدمت انجام ڏين ۽ پنهي قولن جي حدن کان صاف ڪن، جي بڻي چوڻيون جيڪڏهن گڏ ڪجن ته هن مضمون جو اصول، پورو پورو ٺهي پوي ۽ انسان کي هنن پنهي جي وچ ۾ نيسري ڪرڻ جي اسداد ملي پوي ته ڪهڙو اصول، ڪهڙي حالت سان لاڳو ڪيو وڃي.

قول هي آهن: پهريون ته اهڙا ڪم، جن جو ڪنهن ماڻهوءَ جي پنهنجي مفاد سان تعلق هجي، ته انهن جي

لاء هڪ فرد، معاشري جي آڏو جوابدار ڪينهي. ٻين جي صلاح، فهمائش ڇٽ ۽ ڪوهي: خواه سندن مفاد لاءِ چڱيون هجن. پر اهي اهڙا وسيلآ آهن، جن جي ڪري، اهڙن انسانن جي هلت چلت جي نسبت ■، معاشرو پنهنجي ناپسندي ۽ ناخوشيءَ کي، صحيح نموني ظاهر ڪري سگهي ٿو. ٻيو ته سواءِ اهڙن عملن جي، جيڪي ٻين لاءِ هاجيڪار هجن، هڪ فرد نه فقط جوابدار آهي پر ■ جيڪڏهن معاشرو چاهي ته پنهنجي بچاءَ واسطي سماجي يا قانوني سزائون ڏيڻ لڳي ته انهن کي ڏيئي سگهي ٿو.

ٻهين صورت ۾ ائين فرض نه ڪين ڪري سگهجي ٿو ته ڇاڪاڻ جو نقصان يا نقصان جو انديشو، جو ٻين انسانن کي ٿي سگهي ٿو، اهو فقط معاشري جو مفروضو ثابت ڪري سگهي ٿو. هڪ جائز ڳالهه جي لاءِ هڪ فرد اڪرچ ڪهڻنئي حالتن ۾ ٻين کي ڇڏيو رسائي ٿو. يا ته هڪ ڇڏائيءَ جي ڳالهه جي روڪ ڪري ٿو جنهن تي ٻين کي هٿ ڪرڻ جي جائز اميد هوندي هجي، ۽ ائين ڪرڻ ■ هو حرفي ڪين ٿو ٿئي. افراد جي مفاد جو اهڙو تضاد اڪثر ڪري خراب سماجي ادارن کان اڀرندو آهي، مگر جيئن اهڙا ادارا زنده آهن، تيئن اهڙو تضاد ٽارڻ ممڪن نه آهي. ڪو تضاد ته اصل اهڙو آهي جو ڪهڙي به اداري جي تحت ٽارڻ ممڪن نه آهي. هڪ اهڙي آسانيءَ لاءِ جنهن جي واسطي جهجهو

اسيدوار هجن، يا هڪ اهڙو امتحان جنهن ۾ ڀڄڻان ڀڄي  
 ڪرڻي پوي، ۾ جو به ڪا سباب ٿيندو آهي، يا ته مقابلو  
 اهڙو هجي جنهن ۾ جڏهن ڪو ڪا سباب ٿئي، تڏهن به  
 جوان هڪ مطلب جا به خواهان هوندا آهن. اهڙيءَ  
 صورت ۾ هڪ ماڻهو ٻئي ماڻهوءَ جي هار مان ڦل کائيندو  
 آهي. هي دنيا جو دستور آهي، جو هڪ ماڻهو ٻئي جي  
 نشتل ڪوشش ۽ ناسراڌيءَ مان ٽمر لٽندو آهي، ۽  
 انسان ذات جي عام مفادن جي بهتريءَ لاءِ هر ڪو مڃي  
 ٿو، ته انسان پنهنجن مطلبن جي حاصل ڪرڻ لاءِ مٿين  
 قسم جي نتايج کان روڪجي نه پون. به الفاظ ڊيگر ته  
 معاشرو ته ڪنهن به حق جو اعتراف نٿو ڪري. جو  
 هڪ شڪست خورده فرد کي حاصل هجي، خواه اهڙو  
 حق قانون هجي خواه اخلاقي. اهڙي نقصان کان هو  
 بچي ڪين ٿو سگهي. ۽ هو ائين محسوس ڪري ته  
 کيس دست اندازي ڪرڻ جو حق آهي، ۽ پر ائين فقط  
 تڏهن آهي، جڏهن ڪا سباب جي وسيلن کان ٿي ڪم  
 ورتو وڃي. ليڪن ائين اجازت ڏيڻ عام مفاد جي مخالف  
 آهي، تنهنجي ڪري ائين ڪرڻ نٿي آهي، دولاپ آهي  
 ائين اجازت ڏيڻ ڏاڍائي آهي.

واپار ڪرڻ هڪ سماجي فعل آهي، جنهنجي ڪري  
 جو به ماڻهو عوام کي پنهنجي اسباب جو ڪو قسم  
 وڪڻي ٿو، ته ائين ڪرڻ ۾ ٻين جا مفاد به متاثر ڪري  
 ٿو، بلڪ ان ۾ عام معاشري جا مفاد به اچي وڃن ٿا.

جنهن ڪري اهڙي ماڻهوءَ جي همت چلت، معاشري جي حدود ۾ اچي وڃي ٿي. جنهن سبب جي ڪري هڪ دفعي ائين فيصلو ڪيو ويو هو ته اهڙين تمام اهم حالتن ۾ هيءَ ڳالهه به سرڪار جو هڪ فرض آهي ته هوءَ قيمتون مقرر ڪري ۽ صنعت جي طريقن کي منظم ڪري. مگر هاڻي ڪافي ڪشمڪش کانپوءِ قبول ڪيو ويو آهي ته جيڪڏهن صنعت ڪار ۽ مال ڪپائيڊز کي آزادي ڏني وڃي، ته ٺهيل مال مستو به ٿيندو. ان جو قسم به اعليٰ هوندو ۽ اهڙي آزادي اهڙيءَ روڪ جي تحت ڏني وڃي، جو خريدار کي به اوتري آزادي هجي. جو جتان وٺيس اتان خريد ڪري. ”آزاد واپار“ جو اصول اجهو اهو آهي. هن جو قيام فرد جي آزاديءَ واري اصول جهڙي ئي پختي پاڻي تي آهي ۽ جنهن جو ذڪر هن مقالي ۾ ڪيو ويو آهي، واپار تي پابنديون يا واپار جي مقصد لاءِ ايت تي پابنديون، هڪ قسم جي غلامي آهي ۽ جنهن ڳالهه کي غلامي سڏجي اها خراب ڳالهه آهي. پر سچ ته هيءَ غلامي يا بندش، همت چلت جي فقط ان حصي کي متاثر ڪري ٿي جنهن تي بندش، وجهڻ ۾ معاشرو حق بجانب آهي. اسان غلطي ٿا ڪريون جو هي بندشون اهڙا نتايج هرگز نه ٿيون ڪين، جن جي اسان توقع ٿا ڪريون. جيئن ته آزاد واپار واري مٿي ۾ افراڌي آزاديءَ وارو اصول شامل نه آهي، تنهن ڪري اهڙن سوالن جي متعلق جي ان مٿي جي حدن جي باري ۾ ڦٽي نڪرن، جهڙو جڏهن ڪو سٺي وڪر

ملائي، ته ان حالت ۾ عوام جي ضابطي جو ڪيترو  
تعداد خرچ ڪجي، اهو هن ۾ شامل نه آهي. هي  
صفاڻي ۾ جون تدبيرون آهن ۽ ڪم ڪندڙ ماڻهن کي  
خطرناڪ قسم جي پورهئي جي خراب اثر کان محفوظ  
رکن لاءِ ڪارخاني جي مالڪن تي مڙهيون وڃن ٿيون.  
اهڙا سوال پاڻ سان آزاديءَ جو لحاظ شامل رکن ٿا،  
مگر فقط ايترو ته ماڻهن کي پنهنجي منهن ڇڏي ڏجي،  
ته انهيءَ کان بهتر آهي جو انهن تي ضابطو مڙهيو وڃي.  
اهڙن سوالن کان، ڪوئي به انڪاري ڪونهي. انهن  
کي اهڙي مطالب جي لاءِ ضابطي ۾ رکڻ غلط ڪم  
ڪين آهي. ٻئي طرف اهڙا به سوال آهن، جي واپار  
سان دست اندازيءَ جي متعلق هوندا آهن. اهڙا سوال  
لازمًا آزاديءَ جا سوال آهن. موئن Moine وارو قاعدو  
جنهن جو اڳ ذڪر ڪيو ويو آهي، اهڙو ئي هڪ  
سوال آهي. يا چين ملڪ ۾ آهن راءِ ڪرڻ جي منع  
يا زهريات جي وڪري تي بندش، سڀ حالتون واپار سان  
دست اندازيءَ جا مثال آهن. هيءَ ڳالهه تڏهن به ٿي  
ٿئي، جڏهن ڪنهن به هڪ وڪري، يا ته ماڻهو ڏکيو  
حاصل ڪري ٿو، يا ته اهو سندس لاءِ ملڻ ناممڪن  
ٿئي ٿو. اهڙين دست اندازين تي اعتراض ٿي سگهي ٿو  
جو هي فقط دوکاندار يا ڪپائيندڙ جي آزاديءَ جون  
ڀڃڪڙيون نه آهن، پر خريدار جون آهن.

انهن سوالن مان هڪ سوال ۾ يعني زهردار شين جو  
وڪر، هڪ نئين نوعيت جو سوال آهي. هيءُ پوليس

جي فرائض مان هڪ آهي. جهڙيءَ طرح سان هڪ ڏوه، يا هڪ حادثي جي روڪڻ لاءِ، ماڻهوءَ جي آزاديءَ تي پابندي وڌي ٿي وڃي. ته ان جو مقدار ڪهڙو هجي؟ تهڙي طرح سرڪار جو هيءُ ڪم آهي ۽ ان ۾ ڪنهن کي به اعتراض ڪونهي. ته ڏوه جي ٿيڻ کان اڳ ان جي روڪڻ جو اپاءُ ڪري، بعد ۾ وري ان ڏوهي کي ڳولهڻ هٿ ڪري ۽ سزا ڏئي. سرڪار جو هيءُ هڪ فعل، روڪڻ جو اپاءُ، جيتري قدر زياده بيجا ٿي سگهي ٿو، اوترو ڪو ٻيو اپاءُ نٿو ٿئي. هي اپاءُ انساني آزاديءَ کي دردم برهم ڪري ٿو. ڇو جو هڪ ماڻهو جي عمل جي صحيح آزادي جو اهڙو ڪو حصو ئي ڪم آهي، جو ان ۾ ايتري ڪنجائش نه هجي، جو ڪنهن نه ڪنهن طرح سان، ڪنهن خرابيءَ جي لاءِ، سوال نه پيدا ڪري سگهي. يا هڪ خانگي انسان، اگر ڏسي ته ڪو به ماڻهو ظاهراً ظهور هڪ ڏوه ڪرڻ جي تياري ڪري رهيو آهي، ته ان جو ڪم نه آهي ته جيئن ڏو. روز ٽمي تيئن خاموش نماشمين ٿي بيهي. هر جڳاڻي ته ان ڏوه کي روڪي. دنيا ۾ زهردار شين جو استعمال، يا انهن جي خريداري ڪنهن کي مارڻ کانسواءِ ٻئي ڪنهن غرض لاءِ نه هجي ها، ته انهن شين جي ساخت يا وڪري تي پابندي وجهڻ ئيڪ ڳالهه هئي. پر ڇو جو اهڙين شين جي گهرج نه فقط معصوم مگر مفيد ارادن جي واسطي به ٿي سگهي ٿي، تنهن ڪري جيڪڏهن روڪ يا پابندي وجهجي، ته اها هڪ حالت

۾ هجي ۽ ٻيءَ ۾ نه هجي، سا ڳالهه تقريبن ناممڪن آهي. سرڪار جو فرض آهي ته حادثات کان حفاظت ڪري. اکرچ هڪ سرڪاري عملدار يا ڪير ٻه ڪنهن ماڻهوءَ کي اهڙيءَ ڀل تان گذرندي ڏسي، جنهن کي خطرناڪ سمجهيو وڃي ۽ ان انسان کي اطلاع ڏيڻ جو به وقت نه هجي، ان صورت ۾ ان کي جهلڻ ۽ اٿان جو اتان واپس ڪرڻ کي شخصي آزاديءَ جو انحراف نٿو چئي سگهجي. سبب هي آهي، جو جنهن کي آزادي سڏجي، ان جي معنيٰ آهي ائين ڪرڻ، جيڪي دل چاهي ۽ هن حالت ۾ ان انسان جي اها خواهش ٿي نٿي سگهي ته هو ڀل تان ڪري ۽ وڃي نڌيءَ ۾ پوي. بهرحال جڏهن پڪ نه پر فقط خطرو هجي ته ڪانه ڪا خرابي ٿي سگهي ٿي، ته ٻيو ڪوبه نه، مگر اهڙو ئي شخص ارادي جي لياقت کي ٺهري سگهندو آهي، جنهن جي سبب هو جو کي ڪٽڻ لاءِ تيار نٿي ٿو. هن حالت ۾ اکرچ هڪ ٻار هڪ بيهوش ماڻهو، جو ڪنهن سبب ڪري پنهنجي سمجهه استعمال ڪرڻ کان عاجز هجي، کي فقط آگاه ڪيو وڃي ۽ نه جيرا روڪيو وڃي خود کي خطري آڏو ظاهر ڪري. اهڙا ساڳيا ئي لحاظ زهر دار شين جي وڪري جي سوال تي لاڳو ٿي سگهن ٿا. جنهن سبب اسان کي خبر پوي ٿي ته انتظام جي ممڪن طريقن مان ڪهڙا آهن جي اصول جي خلاف آهن ۽ ڪهڙا نه آهن. مثال طور اهڙا اڀاءَ جهڙوڪ هڪ شئي جي مٿان اهڙو



پنو لڳل آهي جنهن مان ظاهر ٿئي ته منجهس ڪا خطرناڪ شئي آهي، ڪنهن جي به آزاديءَ کي ختم ڪرڻ کانسواءِ عمل ۾ اچي سگهن ٿا. خبردار جي اها مرضي هرگز نه هوندي: آهي ته کيس اها خبر ئي نه پوي ته جيڪا شئي هو خريد ڪري رهيو آهي، ان زهر جي خاصيت به آهي؛ پر جيڪڏهن هر ڪنهن حالت ۾ گهڻو ڪري ڪنهن شئي جي جائز استعمال ۾ هڪ ڊاڪٽر جي سرٽيفڪيٽ جو هئڻ به آزادي ۾ رڪاوٽ ٿي پوندو آهي. منهنجي خيال ۾ اهڙو هڪڙوئي رستو آهي، جو هن طرح جي استعمال ۾ تڪليف کي دور ڪري سگهجي ۽ جيڪي ماڻهو زهردار شئي جي خريداري ڪن، انهن جي آزادي به برقرار رهي، سو آهي پينٿام (۱) جي ڊوليءَ موجب ”اڳواٽ هٿ ڪيل شاهدي“ هن فقري مان اسان سڀ واقف آهيون، خاص ڪري جڏهن اسين انجام اڪرام ڪندا آهيون. جڏهن به هڪ انجام ڪيو ويندو آهي، تڏهن درست ته ائين آهي ته ان جي تڪميل لاءِ ڪي رسمون مدنظر رکجي: جهڙوڪ صحيحون، شاهدن جو تصديقون وغيره. ان لاءِ ته بعد ۾ جيڪڏهن ڪو ڦڙ ٿئي ته ڪافي گواهي موجود هجي ۽ ٻڌائي سگهجي ته واقعي عهد انجام ٿيو هو ۽ ٻي اهڙي ڪا ڳالهه نه هئي جو ان کي غلط ثابت ڪري. هي فقط ڪوڙن انجامن جي راه ۾ رڪاوٽون وجهڻ لاءِ ڪيو ويندو آهي، جي اهڙين حالتن جي تحت ٿيندا آهن، جو اگريچ آهي ظاهر ٿين ته انجامن جي

ٻڪائي ختم ٿي ويندي آهي. اهڙن ساڳين قسمن جا  
 اپاءَ زهردار شين جي خريد ڪرڻ جي حالت ۾ لائي  
 سگهجن ٿا. مثال طور وڪڻڻ واري کي مجبور ڪيو  
 وڃي ته اهڙو رجسٽر رکي جنهن ۾ خريد و فروخت  
 جو پورو پورو وقت لکيل هجي، خريدار جو نالو ۽  
 پتو هجي، جيڪا شئي وڪڻجي ان جو قسم ۽ نور  
 لکي وڃي. ڀلي ته جنهن مقصد جي لاءِ اها شئي خريد  
 ڪئي وڃي، اهو به لکيو وڃي. جيڪڏهن ڊاڪٽر جو  
 نسخو خريدار وٽ نه هجي ته هڪ ٽياڪٽر ماڻهو ڪي  
 به وچ ۾ آندو وڃي ته خبر پوي ته حقيقت ڇا آهي  
 ۽ بعد ۾ پتو پئجي سگهي ته اها شئي ڪنهن خطرناڪ  
 ارادي ۾ به ڪم آندي وئي آهي. اهڙي قسم جا قاعدا  
 ان شئي کي حاصل ڪرڻ ۾ رڪاوٽون هرگز نه آهن.  
 هاڻو، جيڪڏهن انهن شين جو غلط استعمال ٿيو ته بغير  
 جانچ جوچ جي ان ۾ رڪاوٽ پئجي سگهي ٿي.

معاشري کي پنهنجي خلاف جي ڏوه ٿين ٿا، انهن  
 کي ٿارڻ جو حق، اڳي بيان ڪيل اپاءَ جي صورت  
 ۾ ظاهر رڪاوٽون مقرر ڪري، جو هن قول سان لاڳو  
 آهن ته اها حالت، جا بنهه خود پسند آهي، سا ان سان،  
 خواه روڪ خواه سزا جي صورت ۾ دست انداري ڪري  
 نه سگهن. مثال طور، عام طرح سان شراب نوشي قاعدي  
 جي دست اندازيءَ جهڙو فعل نه آهي. پر هڪ ڀيرو ڪو  
 ماڻهو نشي جي حالت ۾ ڏوه جو ڪم ڪندي

مجرم ثابت ٿيو ته آئون چوندس ته هن ڳالهه ۾ دست اندازي ٿي سگهي ٿي. اهڙو شرابي، خاص قانوني زنجيرن هيٺ هئڻ ڪهرجي ۽ جڏهن به کيس نشي ۾ ڏسجي ته سزا ڏيڻ ۾ ڪوتاهي نه ڪجي. ان حالت ۾ اگر هن کان هڪ ٻيو ڏوه سرزد ٿئي ته اهڙي ٻئي ڏوه لاءِ جيڪا سزا هجي ان کي وڌائي سخت ڪرڻ ڪهرجي. جنهن ماڻهوءَ کي نشي جي حالت، پن کي نقصان رسائڻ لاءِ آماده ڪري، ان لاءِ شراب نوشي هڪ ڏوه هئڻ ڪهرجي. ساڳي ڳالهه سستي يا ڪاهلي سان به لاڳو ڪري سگهجي ٿي. هاڻي جيسين ڪو ماڻهو عوام کان ڪا امداد نٿو وٺي يا ڇڏهن ڪاهلي جي ڪري ڪنهن جي انجام شڪني ٿئي ته تيسين اها ڳالهه قانوني سزا جي مستحق نه آهي؛ جي آهي ته اهو ظلم آهي. پر جيڪڏهن سستي يا اهڙي ڪنهن ٻئي سبب، جنهن کي دور به ڪري سگهجي، هڪ انسان ٻين ڏانهن پنهنجا قانوني فرائض سرانجام ڪرڻ ۾ ڪوتاهه آهي. مثلاً: پنهنجن ٻچن کي ڪارائڻ، ته کيس مجبور ڪري اهو ڪم ڪرائڻ ظلم نه آهي، بشرطيڪ روزيءَ جا پيا وسيلا نه هجن.

اهڙا ڪيترائي عمل آهن، جي انهن جي ڪندڙن لاءِ سنوان سڏا ڇيهي وارا آهن. قانوني طور اهڙن عملن جي منع نه ڪرڻ جڳائي. پر جيڪڏهن اهي عمل، عوام جي بنسبت ڪجن، ته پوءِ اهي نڪه اوصاف جي

ڀڃڪڙي ٿيو پون ۽ آخرڪار ٻين جي خلاف ڏوهن  
 جي جيڪا فهرست آهي ان ۾ شامل ٿيو پون. روڪڻ  
 هڪ صحيح ڳالهه آهي. فضيلت يا مائپي جي خلاف،  
 جيڪي به ڏوه آهن، سي هن قسم جا آهن، اهي غالباً  
 ان سڌيءَ طرح اسان جي موضوع سان ٻڌل آهن. انهن  
 تي تڪيو ڪرڻ هر ڀرو ضروري ڪين آهي يا مشهوري  
 تي اعتراض ڪرڻ، جو ڪيترن عملن جي حالت ۾  
 تمام مضبوط هوندو آهي، خواه اهي عمل به ذات خود  
 خراب ڪين هوندا آهن، نه وري اسان انهن کي اهڙو  
 سمجهندا آهيون. هڪ ٻيو سوال پڻ آهي، جنهن جو  
 اهڙو ته جواب ڳولڻ گهرجي، جو هنن اصولن سان،  
 جي هينئر لکيا ويا آهن، ٺهڪي اچي. اهڙيون شخصي  
 همت چلت جون ڳالهيون، جن کي اسين ڏوه ڏيون  
 ٿا، پر آزاديءَ خاطر معاشرو انهن کي نه ته سزا ٿو  
 ڏئي ۽ نه روڪي ٿو، ڇاڪاڻ ته ان جو نزلو خود ڪرڻ  
 واري تي پوي ٿو. ڪرڻ وارو پنهنجي عمل ۾ جيترو  
 به آزاد هوندو آهي ته اوترو ئي ٻيا ماڻهو اصلاح ڪرڻ  
 ۾ آزاد هوندا آهن، يا هٿن گهرجي؟ سو هڪ مشڪل  
 سوال آهي. اهڙي ماڻهوءَ جي حالت ڏسو، جو ٻئي کي  
 ڪنهن ڪم لاءِ آمادو ڪري ته ان جو عمل خود پسند  
 همت جو نمونو نه آهي، ٻئي کي صلاح ڏيڻ يا ٻئي کي  
 لالچ ڏيڻ هڪ سماجي عمل آهي. جو ٻين عام عملن  
 وانگر، جي ماڻهن کي متاثر ڪن، سماجي ضابطي جو  
 تابع سمجهڻ گهرجي. مگر پهرين کي ٿوري خيال ڪرڻ

سان سڌاري سگهجي ٿو. اهو هن طرح سان جو ڏيکارڻو  
 وڃي ته اگرچ هي حالت، فرد جي آزاديءَ جي حدن  
 ۾ نه آهي، تاهم اهي اسباب جن تي فرد جي آزاديءَ  
 جو اصول مبني آهي، هن سان لاڳو آهن. جيڪڏهن  
 ماڻهوءَ کي اجازت ڏني وڃي ته پنهنجي متعلق جيڪي  
 وڻيس سو ڪن، ته ساڳي طرح سان انهن کي اهڙي  
 آزادي به هئڻ گهرجي، ته هڪ ٻئي سان مشورو ڪن،  
 ته اها ڪهڙي صحيح ڳالهه آهي، جا گين ڪرڻ جڳائي.  
 هڪ ٻئي سان خيالن جي ڏي وٺ ڪن. جيڪو ڪم  
 ڪرڻ لاءِ ٻين کي اجازت ڏي ته ان ڪم جي ڪرڻ  
 لاءِ صلاح جي به اجازت هئڻ گهرجي. فقط اتي اهو سوال  
 مشڪوڪ ٿيو پوي، جتي ڪم ڪرڻ جي واسطي آزادگي  
 ڪرڻ وارو، اهڙيءَ صلاح مان شخصي فائدو وٺندو هجي  
 سو تڏهين، جڏهين ٻنهي حاصل ڪرڻ لاءِ ان ڳالهه  
 کي، هو پنهنجو ڌنڌو ڪري، يا اهڙيءَ شئي کي زور  
 وٺائي، جنهنکي معاشرو يا سرڪار خراب سمجهي. ائين  
 ڪرڻ سان الجهن جي هڪ نئين عنصر جو تعارف ٿيو  
 پوي؛ يعني عوام جي ڀلائيءَ جي خلاف جن ماڻهن جو  
 فائدو هوندو، انهن ماڻهن جو ٿولو پيدا ٿي پوندو ۽  
 ان ٿرلي جي زندگيءَ جو طريقو ئي ان جي رد عمل  
 تي مبني هوندو. جيڪڏهن هن شئي سان دست اندازي  
 ٿئي، ته ائين ٿيڪ آهي يا نه؟ مثال طور يورپي ماڻهن  
 ۾ غير شادي شده زال سان گڏ گذارڻ، کڻي نظر انداز  
 ڪيو وڃي؛ قماربازي کي به برداشت ڪيو وڃي؛ ۽

سوال آهي ته هڪ ڌوئي ماڻهوءَ کي برداشت ڪرڻ يا جوا جي ٽڪري هلائڻ لاءِ اجازت ڏئي سگهجي ٿي؟ هي اهڙا سوال آهن، جن جي مناسبت ان هنڌ سان ٿي سگهي ٿي، جتي هي اصول به اچيو گڏ ٿين ۽ صاف ٿي نٿو سگهي ته ڪهڙي اصول جي حد اندر آهن. ٻنهي طرفن ڏي دليل موجود هوندا آهن. نظر انداز ڪرڻ يا برداشت ڪرڻ واري طرف کان ائين چئي سگهيو آهي ته ڪنهن شئي کي ڌنڌو ڪري اختيار ڪرڻ يا ان جي عمل مان فائدو وٺڻ يا ان تي گذران ڪرڻ، بذات خود ڏوهه نه آهي، پر شرط اهو ته ان ڳالهه کي جائز سمجهيو وڃي. هڪ عمل کي يا ته جائز سمجهڻ گهرجي، نا ته ان جي منع ڪرڻ گهرجي. جن به اصولن جو هيستائين اسان طرف رکيو آهي، سي جي صحيح هجڻ ته معاشري کي ڪوبه سبب حاصل نه آهي ته اهڙي ڪنهن شئي، جنهن جو تعلق فرد سان هجي، جو اهڙو فيصلو ڪري ته اها غلط شئي آهي. معاشرو ڪري به ڇا ٿو سگهي؟ ڪنهن کي ڪنهن ڳالهه کان باز رکڻ کان وڌيڪ معاشرو هڪ قدم به وڌي نٿو سگهي. جڏهن ڪنهن کي باز رکجي ته جڳائي ته ان کي اوتروئي آزاد رکجي، جو هن ڳالهه جي مخالفت ائين چئي سگهي ته اختياريءَ سان فيصلو ڪيو ڳالهه نه معاشرو نه ڪارِ مختيار آهي، نه وري کين اهڙي اختياري حاصل آهي ته سزا ڏيڻ، خواه ان هلت جو اثر سٺو هجي يا نه. اڪر هن هلت کي هو خراب

سمجهن ٿا ته ائين فرض ڪرڻ لاءِ حق بجانب آهن. هاڻي جڏهن اها ڳالهه ائين آهي يا نه، سو هڪ اهڙو سوال آهي، جو اڃا فيصلو نه ٿيو آهي. ائين فرض ڪجي ته وڪالت جي اثر کي جدا ڪرڻ واري ڪوشش ۾ هو غلط سڏجي ڪن سگهيا يا انهن جي اثر کي جدا ڪرڻ ۾، جي پين کي ڪنهن ڪم ڪرڻ لاءِ آماده ڪن. چالاءِ جو آماده ڪندڙ ضرور هڪ طرف کي فائدو ڏيندا هوندا. انهن کي هڪ طرف سان سڌو سنئون شخصي لاڳاپو هوندو آهي ۽ سو اهو طرف هوندو آهي جنهن کي حڪومت غلط سمجهندي آهي. اهڙا ماڻهو فقط شخصي اغراض کان انهن کي زور وٺائيندا آهن. چئي سگهجي ٿو ته ائين ڪرڻ سان ڪوبه نقصان ڪن ٿو ٿئي، ڪنهن به چڱائيءَ کي قربان نٿو ڪرڻو پوي، معاملات کي ائين قائم ڪرڻ لاءِ چئن ڪو انسان، خواه عقل خواه حماقت سان انتخاب ڪري، اهڙو انتخاب انهن ماڻهن جي اثر کان بلڪل آڄو هجي، جي پنهنجن فوائدا جي ڪارڻ سندن رجحان کي پڙڪائين. ساڳي طرح اهڙا قانون، جي اهڙي قسم جي راندين متعلق هجن جي غيرقانوني آهن، بلڪل اهڙا هئڻ گهرجن، جن جو بچاءُ نه ڪري سگهجي، خواه هر هڪ انسان کي اها آزادي هجي ته پنهنجي گهر جي اندر يا ٻئي ڪنهن جي به گهر ۾، جو راند کيڏي سگهي يا ته اهڙيءَ جاءِ تي وڃي جو ڪري، جنهن کي انهن پنهنجا پئسا ڏئي، مقرر ڪيو آهي ۽ جتي فقط اهي ئي اچي راند

ڪري سگهن. تاهه جيڪي عام جوا خانا آهن، انهن کي بند رکڻ گهرجي. ائين به آهي ته جنهن ڳالهه لاءِ ممانعت ڪئي ويندي آهي، اها بند ڪين ٿي سگهندي آهي. خواه پوليس کي ان ڳالهه کي ڊائڻ لاءِ ڪيتري به اختيار ڇو نه ڏني وڃي. جوا خانا به ڪنهن نه ڪنهن بهاني سان هلندا اچن. تنهنڪري چوڻ انهن کي اجازت ڏني وڃي ته محدود جاين ۾ پنهنجون ڪارروايون جاري رکن؟ ۽ سواءِ انهن ماڻهن جي، جن کي جوا جي طلب هجي، ٻين کي جوا جي پوڄهه نه پئي؟ وڏي ڳالهه ته معاشرو اهڙي شئي کي پنهنجو مقصد نه بنائي. هنن دليلن ۾ ڪافي قوت موجود آهي. مان اهڙي حرايت نه ڪندس ته اهڙا فيصلا ٿين جو ”ٺٽ ٿري باقي ٻچ نه ٿري“ يعني جڏهن سردار کي آزاد رهڻ جي حرايت آهي تڏهن ان جي مددگار کي سزا نه ملي؟ انهيءَ اخلاقي بدترتبيءَ کي جائز سڏڻ لاءِ اهي دليل ڪافي ڪين آهن. ڀلا جو بدڪار آهي اهو ڇڏي وڃي ۽ جو سندس ڏوتو آهي ان کي قيد ۾ اسائن يا ڏنڊ وجهڻ جي صلاح مان نه ڏيندس. جواڙيءَ کي ڇڏي ۽ ڏڪريءَ واري کي سزا مان ڪين ڏيندس. ساڳين مڃين تحت خريد و فروخت سان دست اندازي ڪرڻ جو مان قائل نه آهيان. ڇو جو اهو هرڪو وڪري، جنهن کي خريد ڪجي يا ان جو استعمال ڪجي ته اهو بد پرهيزگاريءَ سان به ٿي سگهي ٿو. اهڙي بد پرهيزگاري ۾ وري وڪيندڙ کي ”لٽ ۾ مزد“ ٿو ملي، پر



اسان انجي لاء دليل ڏيڻ کان قاصر آهيون. نه وري ڪو قانون هتي ڪم ڪري سگهي ٿو. جيڪي ماڻهو تيز مشروبات جو واپار ڪندا آهن، اگرچ اهي هن تجارت ۾ لچاڻي به ڪندا آهن. تاهم مشروبات جي جائز استعمال لاءِ انهن جو هٿن لازم آهي، خواه واپارين جو مفاد پلي ان ۾ هجي ته ماڻهن ۾ بد پرهيز ڪاري فروغ حاصل ڪري، هيءُ اهڙو مرض آهي، جو حڪومت کي بند شيون مڙهڻ لازم ٿيو پوي، خواه ائين ڪرڻ آزادي سان هٿ چراند ڇو نه هجي.

ان کانپوءِ وري هيءُ سوال اٿي ٿو، خواه حڪومت ان شئي جي اجازت ڏئي، ته به ان سڌيءَ طرح سان هن ڳالهه کي نه هٿ ٿئي، جڏهن پڪ ائين محسوس ٿئي ته انسان ذات جي مفاد جي منافي آهي. مثال طور حڪومت اهڙا اپاءَ وٺي سگهي ٿي، جو شراب نوشي اهڙي مهانگي ڪري، جو انجو وڪرو ڪهڻ ٿئي، يا جن هنڌن تي شراب جا گهاٽا هجن، انهن جو تعداد گهٽ ڪري، ازانسواءِ نشه آوارا شياءَ تي وڌيڪ ٽيڪس وجهي، ته ان کي خريد ڪرڻ دشوار ٿئي، هيءُ هڪ اهڙو قدم آهي، جو شراب جي مڪمل ممانعت کان مختلف آهي. ان کي تڏهين درست سمجهڻ گهرجي، جڏهن مڪمل ممانعت به درست هجي. ڦرمتن ۾ جيتري واڌ ٿيندي، اوترو ئي جن کي پهچ نه آهي، انهن لاءِ اها شئي ممانعت جي حد تي پهچندي. پر جيڪي ايتري

قيمت ڏئي سگهن. انهن تي اها ڏنڊ سمجهي وڃي. هيءُ سندن لاءِ ان شئي مان لذت وٺڻ جو خميازو آهي، سرڪار ۽ ماڻهن ڏانهن، جيڪي قانوني ۽ اخلاقي فرائض آهن، تن جي پورائي کانپوءِ عيش ۽ خوشيءَ جو انتخاب ۽ پئسن خرچ ڪرڻ جو طريقو، ماڻهن جو پنهنجو ڪم آهي. انهيءَ ۾ هنن کي پنهنجي مرضيءَ تي ڇڏي ڏيڻ گهرجي. شروع شروع ۾ هيءَ ڳالهه خواهائين سمجهڻ ايندي، ته مشروبات تي خاص ٽيڪس مڙهڻ، فقط خراج جي نقطئه نظر کان آهي، پر اهڙيون ڍالون جي بيت المال لاءِ مڙهڻون وڃن، سي بلڪل لازم آهن. ڪيترن ئي ملڪن ۾ ٽيڪس جو هڪ وڏو حصو ان سڌيءَ طرح مڙهيل هوندو آهي جنهنڪري سرڪار کي سزائون لاڳو ڪرڻ کانسواءِ ڪو چاڙهو ڪونهي. ڪن ماڻهن لاءِ اهي گوربڻون به هونديون ۽ اهڙي ڪنهن وکر تي مڙهيل هونديون، جن جو ڪاپو ٿئي، تنهنڪري ٽيڪس وجهڻ وقت، سرڪار جو فرض آهي ته ڪپائيندڙ ڪهڙا ڪهڙا وکر فالتو ڪري سگهن ٿا. اهڙن وکرن جي انتخاب ۾، جن جو استعمال ڪنهن حد کان پوءِ مضر هجي، پختگي هئڻ گهرجي. جنهن جي معنيٰ نه نه آڻڻ شين تي ڍل وجهڻ نه فقط جائز آهي، پر واکاڻ جو ڪي آهي.

اهڙن وکرن جي وڪري کي ”هڪ هٽي“ بنائڻ وارو سوال نموني ۾ بيان ٿيندو. ان جو دارو مدار آهي

نه ڪهڙن سببن ڪري روڪ ڪي ڪارگر ڪري سگهجي. اهي سڀ هنڌ جتي اڪثر ماڻهو اچي گڏ ٿيندا آهن، اتي پوليس طرفان پابنديون هڻڻ گهرجن. هي اهڙا هنڌ آهن، جتي معاشري جي خلاف ڏوه جنم وٺندا آهن؛ جنهن جي ڪري اهڙن وڪرن جي فروخت جو ڪم اهڙن ماڻهن کي ڏجي، جي پنهنجي اعتبار جي ڪري مشهور هجن ۽ جن جي سفارش ڪئي وڃي. ازانسواءِ اهڙن دڪانن جي ڪلڻ ۽ بند ٿيڻ جو وقت مقرر هجي ۽ جيڪڏهن اهڙي دڪاندار جي انجام ڪم جي ڪري يا سندس چور تي انجام ڪم ٿئي يا اهڙي جاءِ قانون جي خلاف ڏوه گهڙڻ جو هڪ اڏو ٿي پوي ته اهڙي شخص کان وڪري جو پروانو ڪسيو وڃي. انهن کان وڌيڪ اکرچ ڪا بندش وجهجي، ته مان ان جو جواز نٿو ڏئي سگهان. مثال طور شراب جي گتن کي فقط ان لاءِ ته ماڻهن جي انهن تائين رسائي ڏکي ٿئي ۽ ماڻهن کي ڌارڻ جو موقعو گهٽ ٿئي، انهن جي تعداد کي محدود رکجي. مگر ائين نه ته هر هڪ ماڻهوءَ کي ٽڪليف ڏجي؛ جو انهن ۾ ڪيترا اهڙا به هوندا جي هن سهوليت جو ناجائز فائدو وٺندا هوندا. هيءَ ڪالهه معاشري جي هڪ اهڙي ڪالهه سان ٺهڪي ٿي، جنهن ۾ ڪا سبي لوڪ هڪ ٻار جوان سمجهيا وڃن ٿا يا ته انهن کي ان سڌريل سمجهيو وڃي ٿو ۽ ان سکيا مان پختائي ڪري هو هڪ آزاد انسان جي حقن کي حاصل ڪرڻ جي قابل ٿين. آزاد

ملڪن جنهن اصول هيٺ پيشاور ماڻهن جي پرورش ٿيندي آهي، سو اهو نه آهي. نه وري ڪوبه ماڻهو، جو آزاديءَ جو قائل هوندو، انهن جي اهڙي پرورش جو قائل هوندو. تانڪه انهن کي سکيا ڏيڻ ۽ پرورش ڪرڻ جا سڀ طريقا ختم ٿين. ائين يقين سان ثابت ٿيو آهي ته ڪا سڀي ماڻهن کي فقط اهڙيءَ هلت سان پالجي، جهڙي ٻارن سان ڪجي. مخالفت جيڪي آهن، انهن جو فقط هڪ جملو ٻڌائي ٿو ته ائين بيسود آهي ته ڪنهن به اهڙيءَ حالت ۾ ڪڏهن هن قسم جا اپاءُ ورتا ويا هئا، جن جو هتي مذڪور ڪرڻ ضروري آهي. چالاءِ اسان جي ملڪ جا ادارا، مخالف ۽ اڻ ٺهڪندڙ گالهين جو هڪ مجموعو آهن، جنهن جي سبب اسان جي عمل ۾ به گالهين داخل حاصل ڪيو ڇڏين، جي سچ پچ ته هڪ ظالم ماڻهوءَ جو شيوو آهن. يا جي حڪومت جون پدران پابنديون آهن، خواه اسان جن ادارن جي عام آزادي ضابطي جي اهڙي استعمال کي خارج ڪري ٿي ڇڏي، جنهن جي ڪري ڪنهن به قسم جي بندش کي اخلاقي تعليم جو صحيح تاثر چئي سگهجي ٿو.

هن مضمون جي شروعات ۾ ٻڌايو ويو هو ته اهڙيون شيون جن سان فقط هڪ فرد جو تعلق هجي، انهن ۾ انفرادي آزاديءَ جي معنيٰ آهي ته ڪنهن به ٻئي فرد جي موافق آزاديءَ جيئن ٻئي باهمي اقرارنامن سان اهڙين

شين ڪي، جي ٻنهي سان مناسبت رکن، منظم ڪن ۽ سواءِ انهن جي ٻئي ڪنهن سان مناسبت يا تعلق نه رکن. هاڻي جيستين اهي سڀ ماڻهو، جي هن ڳالهه ۾ شامل آهن، تن جي مرضي اڻ مٽ ۽ ٻي، تيستين هيءُ سوال ڪا به مشڪلات پيش نٿو ڪري. پر جيئن ته ماڻهو جي مرضي مبدل ٿي سگهي ٿي، تنهن جي ڪري خود اهڙين ڳالهين ۾، جن سان ماڻهن جو تعلق هجي، انهن لاءِ ضروري آهي ته اهي پاڻ ۾ اقرارنامن ۾ داخل ٿين؛ جا هڪ صحيح قبوليت هجي، ۽ انهن جو پاس رکڻ گهرجي. تاهه هر هڪ ملڪ جي قاعدن ۾ هن عام اصول کي به ڪي اعتراض آهن. نه فقط ماڻهن کي اهڙين ٻڌين ۾ قابو رکي سگهجي ٿو، جي هڪ ٽيماڪڙجا حق لتاڙين، پر ڪاهي ڪاهي انهن ٻڌين ۾ اهڙا ڪافي ڏسبا آهن، جو ماڻهن کي اهڙين ٻڌين ۽ عقدن کان آجو ڪيو وڃي، اهو تڏهن جو اهي اسباب سندن واسطي مقرر هجن، اسانجي ۽ ٻين ڪيترن مهذب ملڪن ۾ مثال طور، اهڙو اقرار جنهنجي تحت ڪو ماڻهو خود کي وڪڻڻ چاهي، يا خود کي وڪڻڻ جي اجازت ڏئي، ته اهڙو اقرار سراسر غلط هوندو آهي. نه انکي قانون ۽ نه راءِ جي مدد حاصل آهي. اهڙيءَ طرح پنهنجي زندگي کي وڪڻڻ جي سبب کي حدن ۾ آڻڻ جو ڪارڻ ظاهر آهي ۽ هن حالت ۾ ڏسي سگهجي ٿو، هڪ انسان جي خود پسند عملن ۾ دست اندازي نه ڪرڻ جو سبب اهو

آهي جو هر هڪ انسان، جيسين هو پن سان ٺيڪ نٿو  
 هلي، آزاد آهي؟ سندس پنهنجي پسند اها گواهه ٿي  
 ڏئي ته هو جيڪي به پسند ڪري، سو اهڙو هجي  
 جنهن جي هر ڪو خواهش ڪري يا ڪم از ڪم سندس  
 واسطي جتاندار هجي. سندس بهتريءَ جي لاءِ ان شئي  
 کي حاصل ڪرڻ جي وسيلن ۾ هن کي آزاد رکڻو  
 آهي، پر جڏهن خود کي هو هڪ غلام بنائي وڪڻي  
 ٿو ته پنهنجي آزادي ختم ڪري ٿو؛ ڇو جو هڪ اهڙي  
 عمل کانپوءِ پنهنجي آزادي کي استعمال ڪرڻ کان  
 هو قاصر ٿيو پوي، جنهنڪري هو خود پنهنجي حالت  
 کي تاراج ٿو ڪري ۽ جنهن مطلب لاءِ کيس هر قسم  
 جي هلت چلت ۾ آزادي آهي، اهو ان مطلب جو ڪلو  
 گهٽي ٿو. هاڻي هو آزاد ڪونهي ۽ ان حالت ۾ آهي  
 جو سندس مفاد ۾ به کيس دلچسپي ڪانهي، جنهن کي  
 سندس خود پسند مرضيءَ موجب پورو ڪجي. آزاديءَ  
 جو اصول اهو هرگز نه آهي ته ماڻهوءَ کي اهڙي  
 خودمختياري هجي، جو هو پنهنجي آزاديءَ کي نابود  
 ڪري! اهڙا اسباب جن جو زور هن خاص حالت ۾  
 بلڪل عيان آهي، سي صريحا اهڙن لاڳاپن لاءِ آهن  
 جي ڪشادا آهن؛ تاهه زندگي جي ضرورت لاءِ انهن  
 اسباب کي حدن ۾ رکيو ويو آهي، جنهنجي مسلسل  
 اها تقاضا آهي ته اسان کي پنهنجي آزادي کي خير باد  
 نه ڪرڻو آهي، پر اسان کي پنهنجي آزادي لاءِ خواه

هي حدون ٻين لاءِ رضامندي ڏيکارڻي آهي. بهر حال اصول، عمل جي آزاديءَ جي اهڙي تقاضا ڪري ٿو جا غير ضابطي آهي، جا انهن سان لاڳو آهي جي ڪم هلائيندڙ آهن. انهن لاءِ ضروري آهي ته اهي هڪ ٻئي سان ڪنهن نه ڪنهن بندش ۾ ٻڌل هئڻ گهرجن ۽ ان جا قابل هجڻ جو هڪ ٻئي کي ان بندش مان ڪڍي سگهن. هر شرط هيءَ آهي ته سندن اهو عمل ڪنهن ٽيڪڙي کي متاثر نه ڪندو هجي. اهڙي خود پسند آزادي کان سواءِ به ڪي ٻيا عهد انجام ۽ عقد آهن، جن ۾ ڦري وڃڻ جي آزادي نه آهي. بئرن وليم وان همبولٽ پنهنجي عاليشن مضمون ۾، هن کي پنهنجو اصول سڏي ٿو ته اهي انجام اقرار جن جو تعلق شخصي لاڳاپن يا خدمات سان هجي ۽ اهي حد کان وڌيڪ ماڻهن تي ٻڌل نه هئڻ گهرجن. انهن عقائد ۾ سڀ کان وڌيڪ اهم شاديءَ جو عقد آهي، جنهن ۾ ٽاٽڪ پنهنجي طرفن جا احساس هڪ ٻئي سان ٺهڪي نه اچن؛ انجو مقصد نابو ٿي ٿو. هن رشتي کي ختم ڪرڻ لاءِ سواءِ طرفين جي درخواست جي، وڌيڪ ٻي ڪابه گالهه نه هئڻ گهرجي. هي موضوع جيترو اهم آهي، اوترو ئي منجهيل به آهي. مون هن کي رڳو ان لاءِ چٽو آهي، جو هڪ مثال ڏيان. بئرن همبولٽ جي مضمون جي اختصار ۽ اڪثريت، کيس هن مثال ۾ لاچار ڪين ڪيو هو ته هو مڪان جي بحث ڪرڻ کان سواءِ پنهنجي

نتيجي کي ظاهر ڪري. ڪو شڪ نه آهي ته کيس سڌ هئي ته اهڙن سوالن سببن تي سوال فيصل ٿيڻ کان قاصر هو؛ جهڙن سببن تي هن اڪتفا ڪئي آهي. ڪوبه انسان، خواه ظاهر عهد ڪري يا اهڙي هلت هلي، جنهن بڻي جي همت افزائي ٿئي ۽ هو سندس عمل تي يقين رکي. مثال طور اميدن ۽ حسابين کي ٻڌڻ ۽ پنهنجي زندگيءَ جي ترتيب کي هن مفروضي تي جوکي ۾ وجهڻ سان ان انسان ڏانهن اخلاقي فرائض جو هڪ نئون سلسلو شروع ٿئي ٿو. هن سلسلي کي اسان غلط ٺهرائي سگهون ٿا، تاهم ان کي رقمطراز نٿا ڪري سگهون. ٻي مثال ته جذبن ٻن طرفن جا لاڳاپا، جي پاڻ ۾ عهد انجام ڪن، ٻين ماڻهن تائين آڻجن ته جيڪڏهن هڪ ٽياڪڙ ڪنهن خاص حالت ۾ اچي پوي يا جنهن شادي جي حالت ۾ هڪ ٽئين شخصيت جو ٿئي ٿو ته ان ٽئين شخصيت ڏانهن شاديءَ جي عهد اقرار ڪرڻ وارن جو فرض ٿي پوي ٿو. هن فرض جي بچا آوري ڪهڙي پاڻي طرفين جي لاڳاپي جي سلسلي کي قائم رکڻ يا ان کي ٽوڙڻ سان متاثر ٿئي ٿي. مراد اها نه آهي ته اهڙي عهد انجام کي هر صورت ۾ بچا آڻجي؛ جنهن جيڪو طرف معاهدي ۾ سست هجي، ان جي به هر خوشيءَ کي مڃجي. نه، پر اهي هن سوال جا اهم جزا آهن، جنهن معمولت چيو آهي، اهي طرفين جي قانوني آزادي ڪو فرق نٿا آڻين، نه وري انهن جي ڪري هو خود



کي معامدي کان جدا ٿا ڪن. اخلاقي آزاديءَ جو جيسين تعلق آهي، تيسين اهي فرق ڏيکارين ٿا. ڪوبه ماڻهو قدم کڻڻ کان اڳ، اهي سڀ خيالات ويچاري ڇو جو اهو قدم ٻين جي اهم مفاد کي متاثر ڪري سگهي ٿو. اهڙن مفادن کي جيڪڏهن ڪوبه خاطر خواه توجو نه ٿو ڏئي ته هو هڪ اخلاقي مجرم آهي. هتي فقط ان لاءِ هي رايو پيش ڪيا ويا آهن، جو آزاديءَ جا عام اصول چٽيءَ طرح سان نقش ٿين ۽ نه ان لاءِ جو اهي هڪ خاص سوال لاءِ درڪار آهن. اهڙو سوال عام طرح سان بحث هيٺ ائين ايندو آهي، ڇو ته وڏن جا مفاد ڪجهه به ڪين آهن ۽ اهي فقط ننڍا ٻار آهن، جن جا مفاد سڀڪجهه آهن.

مٿي بيان ڪيو ويو آهي، ته هڪ عام ۽ مقبول اصول جي غير حاضريءَ ۾ جنهن هنڌ آزادي نه ڏني وڃي اتي به ڏني ويندي آهي ۽ جتي ڏني ڪين ٿي وڃي، اتي به ڏيڻ جڳاڻي. موجوده يورپ ۾ آزاديءَ جو جذبو اهڙين حالتن ۾ سڀ کان قوي هوندو آهي. حقيقت ۾ ان جو هجڻ ڏسي بيچا هوندو آهي. هر ڪو ماڻهو پنهنجي ڪم ۾ جيڪي کيس وڻي اهو ڪرڻ لاءِ آزاد هئڻ گهرجي. پر جڏهين ٻين لاءِ ڪجهه ڪري، ته پوءِ کيس آزاد هئڻ نه گهرجي. پوءِ ڀلي هو ائين چوي ته ٻين جا مسئلا سندس پنهنجا مسئلا آهن، ته به جڳاڻي ته بلڪ هر هڪ انسان جي مٿان سرڪار کي نظراندازي

رڪن ڪپي، ڇو ته جيڪي ماڻهو سرڪاري طور پنهنجي طاقت ٻين ماڻهن مٿان رکڻ ٿا، انهن جا ڪم لڪل نه رهي سگهن. خانداني معاملات ۽ هيءَ شرط عام طرح سان نظر انداز ٿيندو آهي، اهڙا ماملات انساني خوشي ۽ مسرت سان سنڌا سنوان ٻڌل هوندا آهن ۽ ٻين ڪيئي مسئلن کي ڪڍ ڪري جي هڪ هنڌ رکجي ته به خانداني مسئلا وڌيڪ اهم هوندا آهن، مردن کي عورتن جي مٿان جي فرعوني حقوق حاصل آهن. تن جو هتي مذڪور نٿو ڪجي. ڇاڪاڻ ته ڪنهن به خرابيءَ کي تسهن دور ڪري نٿو سگهجي، جيئن عورتن کي به اهڙا ساڳيا حقوق هجن ۽ قانون جي تحفظ مان اهي به ساڳيءَ طرح ڀاڱي ڀائيواري هجن. جيئن مرد ماڻهو آهن، هن مسئلي ۾ جيڪي آزاديءَ جا پروانا هوندا آهن. اهي وري عورتن جي آزاديءَ جي بدران وڃيو اقتدار جا حامي ٿين. اهڙا آزاديءَ جا خيال، سرڪار جي لاءِ پنهنجي فرض جي بجاءِ آوريءَ ۾ رڪاوٽ هوندا آهن، خصوصاً ٻارن جي حالت ۾ ۽ اسان کي چوڻو پوندو ته هڪ ماڻهوءَ جا ٻار، صحيح معنيٰ ۾ سندس پنهنجو جز آهن، ماڻهن کي ٻارن جي مٿان جو هي مڪمل ۽ خاص ضابطو حاصل آهي، ان ۾ قاعدي طرفان هڪ ذري جيتري دست اندازي به حسد جو باعث هوندي آهي. مثال طور جيئن تعليم جو تعلق آهي، تيئن ويچار ڪريو ته جي حڪومت تعليم لاءِ مجبور ڪري ته اهو هڪ دليل نه آهي؟ تاهه هن جا صداقت آهي، ان کان ڪير انڪار ڪندو يا اهڙي جراثيم

ڪندو؟ اهڙو ڪو ورلو هوندو جو نه مڃندو. ته ماڻھ جي فرائض. سڀ کان پوتر فرض آهي، ته جڏهن هن هڪ انسان کي جنم ڏنو آهي، ته ان کي اهڙي وديا به ڏني جو هو زندگيءَ ۾ پنهنجي حصي کي خود ڏانهن ۽ ٻين ڏانهن ادا ڪرڻ جي قابل ٿئي. هاڻي جڏهن متفق طور هيءُ فرض پيءُ جو مڃيو وڃي ٿو، تڏهن ڪم از ڪم اسانجي هن ملڪ ۾ پيءُ کي هن فرض جي پوري ڪرڻ لاءِ مجبور ڪري سگهيو. بجاءِ ان جي جو هڪ پيءُ پنهنجي اولاد واسطي ڪجهه قربان ڪري. کيس تعليم ڏياري ته سندس مرضي تي ڇڏيل آهي، ته ان ڪم لاءِ کيس جڏهن ڪير ڪجهه ڏئي تڏهن انکي قبول ڪري. اڃا تائين ته ڪير به هن ڳالهه ڏانهن ڌيان نٿو ڏئي، ته جڏهن اولاد جي لاءِ ماڻھ کي نه ته ڪاڏي جي طاقت هجي، ۽ نه ان جي ذهني ترقي لاءِ تعليم و تربيت جي پهچ هجي. تڏهن هن ان ٻار کي آخر جنم ڇو ڏنو؟ ڇا اهو هڪ پاپ نه آهي؟ اهو پاپ نه فقط ان اڀاڳي اولاد، پر سڄي معاشري جي خلاف هوندو. هاڻي اهڙو مقدس فرض بجا آڻڻ کان جڏهن ماڻھ عاجز آهي، تڏهن حڪومت کي ڪهڙي ته ان ماڻھ جي پهچ موجب، ڏسي ته هو پنهنجي اولاد کي ڪيتري قدر پاڙهي سگهي ٿو. ورنه خود حڪومت پڙهائيءَ جو ڌڻو ڪٿي.

هڪ ڀيرو جڏهن عالمگير تعليم ڏيڻ جو فرض عمل

آيو، ته پوءِ سڀني مشڪلاتن جو خاتمو ايندو.  
 مثال طور ته سرڪار کي ڪهڙي تعليم ڏيڻ گهرجي؟  
 يا ته اها ڪيئن تعليم ڏئي. هن ڳالهه جي ڪري ته  
 هاڻي هر جڳهه، هيءُ موضوع بدلجي پيو آهي، ۽ مختلف  
 فرقن ۽ گروهن جي لاءِ ”ڪڪڙن جو آڪيرو“ ٿي  
 پيو آهي. اهي رڳو ”تون ڇا، تون ڇا“ پر جيڪو وقت  
 ۽ محنت، تعليم تي خرچ ٿئي، ضايع ڪري رهيا آهن.  
 جڳا هن حڪومت ٺهيو ڪري ۽ هر ڪار جي واسطي  
 خاص تعليم جي تقاضا ڪري، ته پوءِ ڪيس تعليم مهيا  
 ڪري ڏيڻ جي ضرورت ٿي محسوس نه ٿئي، سرڪار  
 ائين ڪري، جو ماڻهن تي ڪافي ڇڏي، ته جتان وٺين  
 اتان پنهنجن ٻارن لاءِ تعليم حاصل ڪن ۽ خود ان  
 ڳالهه تي مطمئن رهي، ته جيڪي غريب ماڻهن جا ٻار  
 آهن، انهن جي في هٿان ڏئي. جن کي ڪو ماڻه مٽ  
 نه هجي، انهن جي مڪتب جا سڀ اخراجات خود ادا  
 ڪري، سرڪار جي تعليم ڏيڻ جي خلاف جيڪي اعتراض  
 ٿين ٿا، اهي سرڪار جو تعليم کي زوري ڪرڻ سان  
 لاڳو هرگز نٿا ٿين. انهن جو تعلق محض ايترو آهي،  
 جو سرڪار ان تعليم ڏيڻ جو ڪم خود هموار ڪري،  
 جا ڳالهه پهرين ڳالهه کان مختلف آهي. ڇا آهي جو  
 سموري تعليم، يا تعليم جو ڪو حصو مڙيو ٿي، حڪومت  
 جي هٿن ۾ هئڻ گهرجي. ان جو مان اختلاف به ڪندس؛  
 ڇو جو ڪردار جي انفراديت جي اهميت جي متعلق،

جيڪي به چيو ويو آهي؛ يا رايي جي تفاوت متعلق، يا همت چلت جي طريقن متعلق جيڪو به بحث ٿيو آهي، انهن سڀني ۾ اهميت جي هڪ اهڙي شئي سمجھيل آهي، جنهن کي تعليم جي ايڪتا چوندا آهن. سرڪار جيڪڏهن عام تعليم ڏئي ٿي، ته اهو فقط هڪ اهڙو وسيلو آهي، جنهن جي ڪري ماڻهن کي ڪهڙي ٺاهي هڪ جهڙو ڪيو وڃي ٿو، هاڻي اهو قالب جنهن ۾ انکي ڪهڙو وڃي، سو اهو آهي جو سرڪار پسند ڪري، يعني جو اڪثريت جي طاقت پسند ڪري؛ خواه اها سرڪار آپريشن هجي، امراشاهي يا علما شاهي هجي، يا اها سرڪار موجوده نسل جي اڪثريت هجي. اها طاقت جيتري نسبت ۾ ڪامياب هوندي، اوتري ذهن تي مظالم جي پڙهه ٻڌي. تنهن ڪري جنهن تعليم کي سرڪار منظم ڪري، يا جنهنجي پڙهه سرڪار ٻڌي، ان جو فقط وجود هئڻ گهرجي. جهڙي طرح اهڙي ڪنهن تجربتي ڪسي وجود هوندو آهي، جنهن ۾ چٽاڀيٽيءَ کي امڪان هجي، جنهن کي فقط پنهنجي مطلب لاءِ آزمائشي طور ٻين کي ڪنهن درجي تائين بيهارڻ لاءِ، جوش ڏياريندڙ شئي وانگيان استعمال ڪجن؛ تهڙيءَ طرح سرڪار جي تعليم جو وجود هئڻ گهرجي. تا انڪه معاشرو، عام طور اهڙي تيزي واري حالت ۾ هجي، جو اهو ڪنهن به موزون تعليمي اداري کي تشڪيل ڏيڻ کان قاصر هجي، يا ته اهو ڪم سرڪار نه مگر معاشرو ڪندو هجي، ته

فقط ان صورت ۾ ”اڻ هوند کان هوند چڱي“ جي مصداق، سرڪار کي پنهنجي مٿان مڪتب ۽ دانشڪدهن جو بوجھو کڻڻ گهرجي. جهڙيءَ طرح سرڪار ”جائنت استاڪ ڪمپنين“ جي صورت ۾ ڪندي آهي، ۽ جڏهن صنعت جي وڏن ڪارنالن کي، خانگي ڪمپنيون کڻڻ کان قاصر هونديون آهن. پر جيڪڏهن ان ملڪ ۾ اهڙن ماڻهن جو تعداد ڪافي هوندو، جي سرڪار جي مرضيءَ پٽاندڙ تعليم ڏيڻ جي لائق هجن، ته پوءِ رضاڪاران تعليم ڏيڻ واسطي به ساڳيا ئي ماڻهو، اهڙا خواهان هوندا، جهڙا سرڪار جي مرضيءَ موجب ڏيندا هوندا، بشرطيڪ انهن کي معاوضي ملڻ جي ڪاپڪ هجي. جيڪڏهن زوريءَ تعليم تي عمل ڪجي، ته ان سان گڏ جيڪي پنهنجو خرچ ڪرڻ کان قاصر هجن، انهن کي سرڪار کي امداد ڏيڻ جڳائيندي.

اهو وسيلو جو قاعدي کي عمل ۾ آڻي، سواءِ عوام جي امتحان جي، ٻيو نه هجي. ان جي حلقي ۾ سڀ ٻار اچي وڃن ڪپن. اها عمر جنهن ۾ سڀني ٻارن جو امتحان ورتو وڃي، ان کي مقرر ڪجي. ائين ڪرڻ سان خبر پوندي، ته اهڙو ٻار پڙهڻ جي قابل آهي يا نه. جيڪڏهن ڪو ٻار قابل نه هجي، ته انجي مائٽ کي خفيف سزا ڏني وڃي، بشرطيڪ پيءُ کي ان جو موزون سبب نه هجي. اهڙي سزا سندس پورهئي مان پوري ٿيڻ گهرجي، ۽ ٻار کي سندس يعني پيءُ جي، خرچ

تي اسڪول اسٽيو وڃي. هر هڪ سال ۾ قريب قريب هڪ ڀيرو امتحان ورتا وڃن ۽ انهن جا موضوع به رفته رفته وڌايا وڃن. ائين ڪرڻ سان هڪ ته علم واقفيت وڌندي، ٻيو ته ٻارن جي حاصلات پڪسان ٿيندي. اها ته ٿي ٿوري ۾ ٿوري تعليم، پر ان کان وڌ به ڪجهه نه ڪجهه هئڻ گهرجي. هر هڪ موضوع لاءِ امتحان هئڻ گهرجي ۽ اهو پنهنجي مرضيءَ سان هجي. جڏهن ٻار لياقت جي ڪنهن درجي تائين رسن، ته پوءِ انهن کي سرٽيفڪيٽ ڏجن. اهڙن بندوبستن جي دوران، اگر ماڻهن جي راءِ متعلق حڪومت ڪو ناچاڙ فائدو وٺي ته ان کي روڪڻ لاءِ هڪ امتحان جي پاس ڪرڻ لاءِ علم درڪار هجي. اهو وڏن درجن تائين، حقيقتن ۽ سائنس تائين محدود هجي. مگر ان حد تي رسڻ کان اڳ، اهڙن وسيلن جو علم هئڻ ضروري آهي، جن جي ڪري سائنس پڙهي سگهجي. مثلاً مادري زبان ۽ ان جو استعمال سکڻ، اهڙا موضوع، جن تي اڃا تائين تڪرار هلندڙ آهي، مثلاً مذهب، سياست ۽ ٻين تي جي امتحان ورتا وڃن، سي اهڙا نه هجن جو ڪن جي راءِن کي سچو ڪن ۽ ڪن کي ڪوڙو، نه نه، اهڙي نظام تحت ۽ جملي تڪراري حقيقتن جي متعلق، اسرندڙ نسل کي ڪابه خرابي نه رسندي. انهن جي اهڙي نموني ۽ پرورش ٿيندي جو هو جيسين اعتقاد جو تعلق آهي ته يا ملان ٿيندا يا ملان جا مخالف ۽ جهڙا هينئر

پيدا پيا ٿين. حڪومت کي رڳو ايتري ڪوشش ڪرڻي پوندي ته انهن کي مذهبي تعاليم ملي. مذهبي تعليم ڏيارڻ کان ڪنهن به قسم جي روڪ نه هئڻ گهرجي؛ بشرطيڪ سندن والد پسند ڪن. تڪرار جي موضوعن تي ڪنهن به قسم جو، ماڻهن طرفان ٿيل نميري جي طرفداري ڪرڻ جي ڪوشش، خصوصاً سرڪار جي طرفان ٿيڻ نه گهرجي. مگر سرڪار کي ايتري اجازت هئڻ گهرجي ته معلوم ڪري پڪ حاصل ڪري ته اهڙي ماڻهوءَ کي ڪم از ڪم ايتري معلومات آهي، جو ڪنهن به موضوع تي پنهنجا نتيجا، خاطر خواه نموني ۾ ٺاهي سگهي. جيڪڏهن لوڪي Locke يا ڪانٽ Kant جي متعلق ڪو امتحان ورتو ٿو وڃي، ته پوءِ ان لاءِ بهترين انسان اهو آهي، جنهن کي فلسفي جي ڄاڻ هجي. هاڻي هنن ٻن ماڻهن مان، اهو طالب علم، جنهن کي به پسند ڪري يا ان جو اڀياس ڪري، يا جيڪڏهن هو ڪنهن به هڪ کي پسند نٿو ڪري ته به ٺيڪ آهي. ازانسواءِ عقلي طور ڪوبه اعتراض نٿو ڪري سگهجي، ته ڇو هڪ دهرڻي کي نصرانيت (مذهب) جي روشنيءَ ۾ نه آزمايو وڃي؛ بشرطيڪ ڪيس مجبور نه ڪجي ته نصرانيت (يا مذهب) ۾ يقين رکي. منهنجي خيال ۾ تعليم جي اعليٰ ڪمن جي امتحانن کي مرضيءَ تي ڇڏڻ گهرجي. جيڪڏهن سرڪار کي اختياري ڏني وڃي ته ڪنهن به ماڻهوءَ کي ڪنهن به پيشي يا ڪم ڪار کان منع



ڪري ته اها اختياري ڏاڍي خطرناڪ ثابت ٿيندي. اهڙو ڪم يا پيشو ڀلي ته هڪ معلم يا ملان جو ڇو نه هجي يا ڀلي ته اهو لياقت جي گهٽتائي سببان ڇو نه هجي. مان وليم وان همبولٽ سان همخيال آهيان، ته سائنسي يا ٻين پيشن جي حاصلات لاءِ جي سرٽيفڪيٽ ڏجن ٿا، يا ڊگريون تقسيم ڪجن ٿيون، اهي انهن سڀني کي ڏنا وڃن، جي خود کي امتحان لاءِ پيش ڪن ۽ امتحان ۾ ويهن. پر اهڙن سرٽيفڪيٽن کي سواءِ ان جي، جو عوام جي راءِ جي گواهيءَ سان کين ڪو وزن ڏنو وڃي، ٻيو ڪوبه فائدو اميدوارن کي ملڻ نه گهرجي.

تعليم جو فقط هيءَ مطلب نه آهي، ته آزادي جا خيال، جيڪي هتان هتان جا آهن، اهي ماڻهن کي اخلاقي فرائض کي مڃڻ کان روڪين. قانوني فرائض کي نافذ ٿيڻ کان رنڊڪون وجهن. خواه پهرين قسم جي فرائض، هميشه پختا اسباب هوندا آهن ۽ ڪن حالتن ۾ پوئين قسم جي فرائض جي صورت ۾ به پختا سبب هوندا آهن. انسان ذات جي زندگيءَ ۾ هيءَ حقيقت بذات خود سڀ کان اهم عملن جو دائرو هوندي آهي. هن جوابداريءَ کي کڻڻ لاءِ يا اهڙي هڪ زندگي بخشڻ جا، يا ان جي لاءِ هڪ رحمت هجي يا زحمت، نه جيستائين اهڙي ماڻهوءَ کي، جنهن کي بخشش ڪئي وڃي. زنده رهڻ جا معمولي مواقع نه هجن، تيستائين

اها بخشش سندس واسطي ۱۱۱ ڪرڻ رحمت نه پر هڪ ظلم هوندي. اهو ملڪ جو اهڙن انسانن سان ڳڻتار هجي يا اهڙيءَ ڳالهه جو خطرو هجي ۽ اهو هڪ مختصر تعداد کان وڌيڪ ٻارن کي پيدا نه ڪري، ان لاءِ ته محنت جو اجورو گهٽجي، ته اها ڳالهه انهن سڀني انسانن جي خلاف هڪ سنگين جرم سڏبو، جيي مزدوريءَ جي روزيءَ تي گذران ڪن ٿا. يورپ جي ڪيترن ملڪن ۾ اهي قانون اهڙي شاديءَ کي جائز نٿا قرار ڏين، جنهن ۾ طرفين نه ظاهر ڪن ته انهن کي گهر ٻار جي پالڻ جي بهج آهي. اهڙا قانون خواه مناسب هجن يا نه، انهن تي اهڙو اعتراض نٿو ڪري سگهجي، ته اهي آزاديءَ کي ختم ڪن ٿا. اهڙن قانونن کي سرڪار جي ٻارن تخریب وارن فعلن کي پنڄو ڏيڻ لاءِ اپاءُ سمجهڻ گهرجي. اهڙو فعل جو ٻين لاءِ نقصان جو باعث هجي، جو سماجي ڪلڪ ۾ ملامت جو سبب هجي، ان لاءِ وڌيڪ قانوني سزا ڏيڻ مناسب آهي يا نه، پر آزاديءَ جو موجوده تصور، جو انفرادي آزاديءَ کي اهڙن عملن کان، جن جو تعلق به فقط ان ئي فرد سان هجي، کي تسليم ڪرڻ لاءِ آماده نٿي ٿو، سو ان ئي انسان جي لاڙن تي روڪ وجهڻ جي ڪوشش کي ٽاريندو، بشرطيڪ اهڙي انسان جي زندگي جي عيش جو نتيجو ناسرادي ۱۱۱ بي اولادي هجي ۱۱۱ اهڙين ٻين بيشمار خرابين جو نتيجو هجي، جي سندن افعالن ڪري

وجود ۽ اچن. انسان ذات کي آزاديءَ لاءِ جيڪو عجيب احترام آهي، ان کي منجهن جا احترام جي کوٽ آهي، ان سان اسين جڏهن پيئيندا آهيون، تڏهن اسين تصور ڪري سگهندا آهيون ته ماڻهوءَ کي ٻين انسانن کي نقصان پهچائڻ جو لازمي حق به آهي؛ پر خود لاءِ، ٻين کي ڏک ڏيڻ کانسواءِ، خوشي ڪرڻ جو ڪوبه حق حاصل نه آهي.

آخر ۾ مون، سرڪار جي دست اندازيءَ جي حدن جي متعلق، سوالن جو هڪ وڏو سئو مخصوص ڪري ڇڏيو آهي؛ جي اکرچ هن موضوع سان وابسته آهن، تاهه صحيح معنيٰ ۾ انهن سان تعلق نٿا رکن. اهي اهڙين حالتن سان واسطو رکن ٿا، جن ۾ دست اندازي جي خلاف سبب آزاديءَ جي اصول متعلق نه هوندا آهن. اهو سوال نه آهي ته هڪ فرد جي ڪمن تي زنجير وجهجي، پر سوال آهي فرد جي مدد ڪرڻ. پهچيو وڃي ٿو ته آيا مدد سرڪار خود ڪري يا ٻين افراد جي بهتري لاءِ ڪجهه ڪرائي، بجاءِ ان جي جو افراد ڪجهه ڪن؟ ائين ڪرڻ خواه انفرادي طور هجي خواه اجتماعي طور.

جيڪڏهن آزاديءَ جي انحرافي نه ٿئي، ته سرڪار جي دست اندازيءَ خلاف، جي اعتراض هوندا، اهي وڃي ٽن قسمن جا ٿيندا. اول نڌهين، جڏهن جنهن شئي جو هئڻ مقصود هوندو آهي؛ ته ان جو ٿيڻ سرڪار کان

وڌيڪ چڱي طرح سان افراد ڪري سگهندا آهن، تڏهين ٿيندو آهي. عام طور چيو وڃي ته ڪو فرد سواءِ ان جي جو، شخصي طرح سان هو ان مان فائدو وٺندڙ هجي، هڪ ڪم ڪرڻ جي لائق نه هوندو آهي. ۽ نه سمجهي سگهندو آهي. ته اهڙو ڪم ڪئين يا ڪنهن کان ٿي سگهندو. هيءُ اصول فاعدي ساز اسيمبليءَ جي دست اندازيءَ کي پڻ ننڍي ٿو، خواه اڳي اهڙي دست اندازي عام تصور ڪئي ويندي هئي. هي اصول سرڪاري آفيسرن جي دست اندازيءَ کي به رد ڪري ٿو ته هو صنعت جي عام ڪم ۾ هٿ نه وجهن. پر اسانجي موضوع جي هن حصي تي سياسي اقتصاديات جي ماهرن ڪهڙي ڊيگهه ڪئي آهي، ۽ مضمون سان ان جو خاص تعلق نه آهي.

ٻيو رايو اسانجي موضوع سان وڌيڪ ڳنڍيل آهي. سو ائين جو ڪيترين حالتن ۾ سرڪاري آفيسرن کي بنائڻ کان فرد ناقص ڇو نه هجي. ٺاهڻ ائين گهرجي ته اها شئي ان کان ٿي ٺهرائي وڃي ۽ نه سرڪار کان هي به افراد جي ذهني تعليم جو طريقو آهي. ۽ فرد جي چست صلاحيتن کي قوي ڪرڻ جو رستو آهي. هن طريقي سان پنهنجي نميري ڪرڻ جي طاقت جو استعمال ٿئي ٿو. افراد کي اهڙن ڪمن جي ڄاڻ ڏيڻ مقصود رکي وٺي آهي، جن سان هنن کي پاڻ نپاڻڻو آهي. هن ئي اصول تي ”جواري حضرات وارو مقدمو“ ٻڌل هوندو آهي، هن ئي مٿي تي آزاد ۽ عوامي مڪاني

الذاتن جي چيڙهه ٻڌل هوندي آهي. هن هي ستي ٿي خير خواهيءَ جي جماعتن ۽ صنعتي مهمات جو بنياد هوندو آهي. هي ڪي آزاديءَ جا سوال نه آهن، ان سببي سان هنن جو ڀري جو لاڳاپو هوندو آهي، تاهم هي علاج و بهتوڻ جا سوالات آهن. انهن ٻنهي تي تڪيو ڪرڻ نه هي شيون قومي تعليم جو حصو آهن، هن موقعي کان وڌيڪ ٻين مواقع مان تعلق ٿو رکي، هي آهن شهري باشندن جون خاص تربيت وارو شيون. هي آهن هڪ آزاد قوم جي سياسي تعليم جو عملي حصو. هي شيون افراد کي خانداني خود غرضيءَ جي جنگ دائري سان ڀاڙو ڪري، انهن عام مفاد جي پروڙ وڌائين ڪرڻ جا اڀاءُ آهن. هي ڪمپبل مفاد جي انتظام جا طريقا آهن، هنن جي بدولت افراد، عوامي يا شهر عوامي مطلبن سان ڪم ڪرڻ جا عادي ٿا ٿين. ۽ پنهنجي همت کي اڀرڻ مقصدن جي رهبري هيٺ آڻين ٿا، جي بجاءِ هڪ نئي کان جدا رکڻ جي. ڪين (الفاظ کي) مستعد ڪن. هنن عالمن ۽ فوٽن ڪلئسواءِ آزاد جوڙجڪ کي نه ته ٺاهي سگهجي ٿو، نه ان کي قائم رکي سگهجي ٿو. جهڙيءَ طرح سياسي آزاديءَ جي وقتي فطرت جي مثال سان ظاهر آهي. اهون ملڪن پر، جتي اها ستي مڪمل بنياد تي به مڪمل آهي آزاديءَ تي مبنِي نه هوندي آهي، اهي ڪم جي جي نتيجي مڪاني هوندا آهن، انهن جو انتظام مڪاني حڪومت ڪندڙ ڪرائين ۽ صنعت جا وڏا جوڙجڪ ڪم ۽ جماعتن

کان ڪرائڻ يعني انهن کان جيڪي خود پئسو مهيا ڪن، انهن کي ساراهيو ويو آهي. اهي سڀ فائدا جي هن مضمون ۾ ڏيکاريا ويا آهن، تن جي سفارش ڪئي وئي آهي، جو اهي انفرادي فلاح سان ترقي رکڻ ۾ ڪم عمل جي طريقي جي رنگارنگيءَ سان ملحق آهن. سرڪار جا ڪم هر هنڌ هڪجهڙا هوندا آهن. افراد سان ۽ پاڻ مرادبن جماعتن سان اسان کي مختلف تجربا ۽ آزمودن جي ان ڪم ۾ رنگارنگي حاصل ٿئي ٿي. سرڪار جيڪڏهن ڪجهه ڪري به سگهي ٿي، ته انکي ڪهرجي ته هو هڪ مرڪزي امانتدار جو ڪم سرانجام ڏئي. سرڪار کي جڳاڻي ته تجربات جي اشاعت ۽ ڦهلائڻ جو ڪم ڦڙڦڙائيءَ سان ڪري، ڇو جو ڪيترن مختلف آزمائشن مان تجربو حاصل ٿئي ٿو. سندس ڪم آهي هر هڪ ميڪڙا کي ٻين جي تجربات مان فائدو وٺي ڏيڻ. ائين نه ٿئي جو هو فقط پنهنجي سکيا کي حاصل ڪري ۽ ٻين جي تجربن مان ڪجهه نه سکي.

ٽيون ۽ سڀ کان زور ڀريو. سرڪار جي دست اندازي کي روڪڻ جو سبب آهي حڪومت جي خواستخواه پنهنجي طاقت کي زور وٺائڻ واري ڳالهه. سرڪار جيڪي به ڪم سرانجام ڪري ٿي، انهن کي جيڪو خواستخواه وڌايو وڃي ته ان مان هڪ خرابي ٿئي ٿي: ڇو ته سرڪار جو رسوخ، اميدون ۽ ڊپ جي نسبت ڏيک ڪشادگيءَ سان پڪڙجي ٿو، جنهنڪري عوام

جو چست ۽ ترقي پذير حصو بيوس ٿيو حڪومت جي  
 جي مٿان پاڙيو ويهي رهي ٿو ۽ جي سرڪار جي مٿان  
 نه ته وري ڪنهن ٽولي مٿان ٻوجهو پئجو رهي ٿو،  
 جنهن متعلق سمجهي ٿو ته حڪومت ۾ اقتدار حاصل  
 ڪري وٺندو. سرڪار جي ڪمن جي دائري ۾ جيڪڏهن  
 اهي سڀ ڪم اچي وڃن، جهڙوڪ سڙڪن جي تعمير،  
 ريلوي، بئنڪون، ويهي جا ادارا، وڏيون ۽ جماعتي  
 ڪمپنيون، يونيورسٽيون، خبرخبريات جا ڪم ۽ اٺ کان  
 سواءِ ميونسپالٽيون، لوڪلبورڊ ۽ جيڪي ڪي انتهائي  
 دارومدار رکڻ ٿا، اهي سڀ مرڪزي تنظيم جا ادارا  
 هجن. جيڪڏهن هنن مختلف جماعتن جا ملازم سرڪار  
 مقرر ڪري ۽ انهن کي پگهار ڏئي. جيڪڏهن اهي  
 ملازم زندگيءَ جي ترقيءَ واسطي فقط حڪومت ۾  
 اڪيون پايو ويٺا هجن ته اهڙي ملڪ جي آزادي کي  
 خواه نالي ۾ اهڙو ملڪ آزاد ڇو نه هجي، نه ته پوءِ  
 جي آزادي، آزاد رکي سگهي ها ۽ نه قاعدي سان  
 اسيمبليءَ جو عوامي جوڙجڪ صحيح معنيٰ ۾ آزاد رکي  
 سگهي ها. خواه ڪيتري ئي مهارت سان ۽ مائٽنگ  
 طرح سان سرڪار جو ڪارخانو هلي ها. سواءِ اعليٰ  
 قابليت وارن ماڻهن ۽ ذهين انسانن جي حاصلات لاءِ  
 سهڻي کان سهڻو ڪو بندوبست ڇو نه هجي ها، ته به  
 جنهن مٿي کي خرابي چئجي، اها اڃا به وڌيڪ هجي  
 ها. انگلستان ۾ تازو هڪ رٽ ڏني وئي آهي ته سرڪار

جتي سول سروس جا سڀ ميمبران ڀٽان ڀڄي ۽ جتي  
 احتجاج موجب چونڊيا وڃن ۽ ان لاءِ ته اهڙين آگاهين  
 جي لاءِ سڀ کان وڌيڪ ذهين ۽ تربيت يافته ماڻهو  
 حاصل ٿي سگهن. هن رت جي فائدي، توڻي مخالفت  
 ۾ ڪافي لکيو ويو آهي ۽ چيو به ويو آهي. هن جي  
 مخالفت ڪرڻ وارن جو جيڪو سڀ کان وڌيڪ  
 زوردار دليل آهي، سو اهو آهي ته سرڪار جي دائمي  
 آفيسرن جي تقرر جي قواعد ۾ ايتري گهڻي آمدنيءَ  
 جي مقدار کي ڪا گنجائش ڪانهي، جو اعليٰ کان  
 اعليٰ و صافن جا صاحب چڪجي اچن. ڇاڪاڻ جو  
 پنهنجي ذريعي معاش ۾ هرڪو ماڻهو اهڙي راه پسند  
 ڪندو، جا وڌيڪ دلچسپ هوندي يا ته هو ڪمپنين  
 ۽ عوامي جماعتن جي نوڪرين کي ترجيح ڏيندو.  
 هن رت جا حاسي، رت جي عمل ۾ اچڻ وارن ڳالهين  
 جي مشڪلاتن جو جيڪڏهن اهڙو جواب ڏين ها، ته  
 ڪنهن کي تعجب ڪين لڳي ها. هن جي مخالفن مان  
 ائين ٿيڻ واقعي عجب ڳالهه آهي، جنهن شئي تي اعتراض  
 ڪيو وڃي ٿو، سو ان رت جي ڏنل نظام لاءِ سلامتي  
 جو لنگهه آهي، ڇو جو جيڪڏهن سڄي ملڪ جا اعليٰ  
 اوصاف جا صاحب سرڪاري نوڪرين ۾ چڪجي اچن  
 ته جيڪو نتيجو نڪري اهو جيڪر بي آرامي پيدا ڪري  
 ڇڏي. ڪم جو اهڙو هر هڪ حصو، جنهن جي لاءِ منظم  
 اتحاد درڪار آهي، يا اهڙا سڀئي وڏا ۽ وسيع مطلب،



جي سرڪار جي هٿ ۾ آهن، انهن جي مٿان ٻڌل هجي هجي جو سڀ سرڪاري آفيسون قابل ماڻهن سان سنڀال هجن، ته ملڪ جو سڄو سازو تيار ۽ عملي ڏهن، هڪ قسم جي ”نوڪر شاهي“ حڪومتن ۾ منڊل هجي ها. جنهن ڏانهن باقي ماڻهو هر هڪ ڪالهه لاءِ ٺهاري ها. سڄي خلق کي جيڪي ڪرڻو هجي ها، انجي فرمان لاءِ فقط انهن ڏانهن ئي ڏسڻو پوي ها، بلڪ قابل ماڻهو ۾ ترقي طلب نوجوان به انهن ڏانهن آس رکيو ويٺا هجن ها، اهڙي قسم جي ”عملدار شاهي“ جي فهرست ۾ داخل ٿيڻ جي لاءِ يا جڏهن ماڻهو هڪ دفعو داخل ٿي وڃي ها ته ترقي ڪرڻ اهڙي انسان جو واحد مقصد ۽ چاهه هجي ها. اهڙي قسم جي حڪومت ۾ نه صرف ٻاهريون عوام ناقابل ٿئي ٿو، جو اهي عملي تجربن کان ٺاهو ٿئي ٿو، پر اهڙي حڪومت تي تنقيد ڪرڻ يا ان جي طور و اطوار کي رد ڪرڻ کان به اهي ماڻهو قاصر هوندا. ته فقط ايترو پر عوامي ادارن جو فطرتي عمل، يا انهن جا ظلم وارا حادثا، ڪڏهن ڪڏهن هڪ آپريشن جي حد تائين اسرندا، يا اهڙي حاڪم جي حد تائين رسندا هوندا، جو اصلاح جي نيت رکندو هجي. پر، ڇو جو اصلاح نوڪر شاهي جي مفاد جي خلاف هوندا آهن، تنهنڪري ڪوبه اصلاح عمل ۾ آڻڻ کان ناقص هوندو. روسي سلطنت جي اڃا اهڙي حزين حالت هئي، نوڪر شاهي جي آڏو خود زار بيوس هوندو

هو، خواه انهن نوڪرن تان ڪنهن کي به هو ساڻس ٻيا جي بيابانن ۾ جلاوطن ڪري سگهيو ٿي، تاهم انهن کان سواءِ حڪومت لائڻ کان هو عاجز هو. سندس هر هڪ فرمان جي خلاف عملدارن کي وڃڻو حاصل هو، سو هو ڪنهن فرمان کي جاري ڪرڻ کان ڪنارو به ڪندو هو. جتي جتي عوام ۾ انقلاب جو روح موجزن هوندو آهي، اتي عوام اها اسيد رکي سگهي ٿو ته انهن لاءِ هر هڪ شئي سرڪار کي ئي ڪرڻي آهي، سرڪار کي چوڻ کان سواءِ پنهنجي واسطي ڪجهه به ڪرڻو نه آهي. باقي سرڪار کي ٻڌائڻ جو حق اٿن، اهو ڪم هو ڪهڙي ريت ڪري. جنهنڪري جيڪا به خرابي پيدا ٿئي ٿي ان جو ذميواري حڪومت کي بنائين ٿا. اهڙيون خرابيون جڏهن حد کان لنگهي وينديون آهن، تڏهن هو سرڪار جي خلاف اٿندا آهن. جيڪي ڪن ٿا تنهن کي اسين انقلاب چئون ٿا. پوءِ ڇا ٿو ٿئي، جو ڪو ٻيو ماڻهو، خواه ان کي قوم کان ڪا اختياري هجي يا نه، نوڪر شاهي ۽ ڏانهن پنهنجا احڪام جاري ڪري ٿو. نوڪر شاهي نه ختم ٿئي ٿئي، نوري ان جي جاءِ ولارڻ جي قابل ڪو ٿئي ٿو جو انجو خاتمو اچي. اهي ماڻهو جيڪي پنهنجا ڪم پاڻ ڪرڻ جا عادي آهن، انهن ۾ هڪ ڏاڍي مختلف ڳالهه ڏسڻ ۾ ايندي آهي. فرانس ۾ عوام جو هڪ وڏو حصو، مليٽري ۽ جي نوڪري ڪرڻ کانپوءِ (انهن مان گهڻي کي آفيسرن

واري جڳه حاصل هوندي آهي،) عوام جي هر هڪ فساد  
 ۾ پيشواڻي ڪرڻ جي قابل ۽ انهن جي رٿن کي عملي  
 جامو پهرائڻ جي لائق هوندو آهي. ملٽريءَ جي ڪمن  
 ڪارين ۾ جهڙا قابل فرينچ لوڪ هوندا آهن، سول  
 ڪمن ڪارين ۾ جهڙا قابل وري امريڪن هوندا آهن.  
 ڀلا جي ائين آهي ته امريڪن لوڪ جي هر هڪ جماعت  
 ڪم ڪرڻ جي قابل ۽ هر هڪ ڪم کي سمجه سان  
 ڪرڻ جي لائق ۽ نظم رکڻ ۽ نڀري ڪرڻ ۾ لائڻي  
 هوندي. حقيقت ڇا آهي جو هر هڪ آزاد قوم کي اهڙو  
 هئڻ گهرجي، ۽ جا قوم ان ڳالهه جي قابل آهي، اها  
 ضرور آزاد هوندي. اهڙي قوم ڪنهن به ٻئي آدم  
 جو غلام نٿي، يا ڪنهن جماعت جي ٻانهي ٿيل کان  
 مٿي هوندي. اهڙي قوم مرڪزي حڪومت جي لڳام  
 کي جهلي، انکي چڪي هلائڻ جي لائق هوندي. اهڙن  
 ماڻهن کي جيڪا ڳالهه هو پسند ڪندا هجن اها ڪرائڻ،  
 ڪجهه ڪرڻ يا ڪجهه برداشت ڪرڻ جي اميد ڪهڙي  
 به قسم جي نوڪر شاهي ٿي رکي سگهي. ان جي  
 برعڪس جنهن ملڪ ۾ سڀ کان ڳالهه نوڪر شاهي  
 ڪندي هجي، اتي اهڙي ڪا به شئي ٿي نٿي سگهي، جا  
 نوڪر شاهيءَ جي منافعي هجي، اهڙي ملڪ جو جوڙجڪ،  
 تجربتي جو هڪ نظام، يا ته قوم جي عملي قابليت جو  
 سرشتو هوندو آهي. جنهن جي ڪري هڪ منظم جماعت  
 جو وجود ٺهي پوندو آهي. اهو ٿولو وڏو ڀر وانگي عوامي

رين کي هلائيندو آهي. اهڙو بندوبست جيتري يقين  
مڪمل هوندو آهي، اوتروئي ماڻهن کي پاڻ ڏانهن  
ڇڪي ۽ انهن کي پاڙهي ڇڪو ڪرڻ ۾ به ڪامياب  
هوندو آهي. اهڙا ماڻهو آهي هوندا آهن، جن جي اعليٰ  
صلاحيت هوندي آهي، اهي قوم جي هر هڪ منهن مان  
هوندا آهن. جنهن بندش مان هو ٻڌل هوندا آهن. اها  
اوتروئي مڪمل هوندي آهي. ۽ نوڪر شاهي جا افراد  
ان بندش ۾ شامل هوندا آهن؛ انکي جيڪي ماڻهو حڪام  
نظر اچن ٿا، اهي پنهنجي نظام جا بلڪلي ائين نوڪر  
هوندا آهن جنهن عوام سندن غلام هوندو آهي. جن  
ملڪ جو هڪ مندرين (يا هندستان جو هڪ برهمڻ)  
ايتري قيدر نه ظلم و ستم جو هٿيار ۽ لن جي پملاوار  
هوندو آهي، جيتري قدر هڪ ادنيٰ کان ادنيٰ دانشگار.  
هڪ اهڙو اعليٰ انسان جهڙو جيسٽ Jesuit چئجي،  
پنهنجي نچ ٻئي جي باند کان بلند درجي ۾، پنهنجي  
پنٺ جو غلام هوندو آهي، خواه ان پنٺ جو وجود  
افراد جي اجتماعي زور ۽ اجتماعي اهميت جي بدولت  
جو نه هجي.

اهو وسارڻ نه گهرجي ته ڪنهن به ملڪ جي خاص  
قابليت جو حڪومت ڪندڙ جماعت ۾ مستغبرق ٿيڻ  
کا خراب ڪالاهه آهي. چالاءِ جو ائين ٿيڻ ڪري اڪي  
يا پوءِ اهڙي ٿولي جي ذهني حرڪات ۽ ارتقا ڪسي  
نقصان ٿو رسي؟ هڪ نظام جو ٻئي نظام وائسڪر

ڪن مقرر قانونن تي هلندڙ هجي - نسي هلڻ ڪري،  
 حڪمران ٿولو مسلسل لالچ جو شڪار ٿي سگهي ٿو.  
 ائين ڪري آخرڪار وهناري ڪمن ۾ سستي ڪرڻ  
 جو مرض پيدا ٿي سگهي ٿو. يا اکرچ اهي وهنوار جي  
 ڪهوڙي کي، چڪي جي وهٽ وانگيان گول گول  
 ڦرندو ڇڏي ڏين ته ”انڌي ڪهوڙي ڪل ۾“ هاڻي  
 اهڙا لاڙا، جبلتون، ڏسڻ، خواه مختلف اچن، هڪٻئي  
 سان ڏاڍو ويجهڙا آهن. هڪ اهڙو ڪم آهي جو جسم  
 جي قابليت کي هڪ بلند درجي تائين پهچائي ٿو. سو  
 جسم کان ٻاهر جيڪا چوڪس نڪت چيني، جا به اهڙي  
 ساڳي اهليت جي هوندي آهي، ان سان ٻڌل ٿئي ٿي.  
 تنهن ڪري لازم آهي ته حرڪار تي ڀاڙڻ کانسواءِ  
 وسيلي جو هئڻ ضروري آهي. جنهن ڪري اهڙي اهليت  
 پيدا ٿئي، ان اهليت کي اهڙن موقعن ۽ تجربن سان  
 مڪمل ڪجي، جو هڪ وڏي عملي ڪم جي صحيح  
 نميڙي جي لاءِ ضروري هجي، اسان وٽ ڪم ڪندڙن  
 جو هڪ اهڙو ماهر ۽ اهل ٿولو هجي جو دائمي هجي.  
 اهڙو ٿولو جو طبع زاد ڪارنامن جي قابل هجي ۽ فلاح  
 کي اختيار ڪرڻ لاءِ هردم تيار هجي. ته پوءِ جوڪڏهين  
 اسانجي نوڪر شاهيءَ جو تنزل اچي ۽ ظاهري علما شاهي  
 نه به ٿئي، ته به ماهرن جو هيءُ ٿولو سڀني ڏندن کي  
 مشغول نه رکندو. جي اهڙين مهيتن کي نه فقط انسان  
 ذات جي حڪومت جي واسطي قائم ڪن ٿا، پر انهن  
 جو اصلاح به ڪن ٿا.

ان نقطي کي سمجهڻ جي لاءِ، جتان انسان ذات جي آزادي ۽ ترقي جي لاءِ ايتريون خطرناڪ خرابيون شروع ٿين ٿيون، يا جنهن نقطي کان اهي خرابيون اهڙن فائدن مٿان حاوي ٿين ٿيون، جنهن کي معاشري جي قوت جي سموري لاڳاپي سان اهي مفاد شامل ٿين، سو به اهڙي پيشوا جي سرڪردگيءَ هيٺ جو مڃيل هجي، ته فلاح جي راه جي رکاوٽن کي ڪڍڻ لاءِ، مرڪزي قوت ۽ عقل جي واسطي، سرڪار ڏي مبذول ٿيڻ کانسواءِ گهڻي ۽ گهڻو فائدو حاصل ڪرڻ هڪ اهڙو سوال آهي، جو حڪومت جي فن ۾ سڀ کان ڏکيو ۽ منجهيل آهي، جنهن ۾ متعدد ۽ گهڻا خيالات نظر ۾ رکڻا پوندا آهن ۽ ڪوبه ڪل مختيار قاعدو لاڳو ڪين ڪري سگهيو آهي. پر مونکي پڪ آهي ته اهو عملي اصول جنهن ۾ سلامتي آهي، اهو آدرش جنهن کي هميشه خيال ۾ رکڻ گهرجي، اهي پيمانا جنهن سان اهڙن سڀني بندوبستن کي آزمائڻو آهي، جن سان مشڪلات کي حل ڪرڻ مقصود هوندو آهي، تنهن ڳالهه کي هنن اکرن ۾ بيان ڪري سگهجي ٿو. قوت جنهن کي قابليت سان مناسب ڏجي، ان جو وڏي ۽ وڏو ڦهلاؤ خبرن جو حتي المقدور مرڪز ۽ ان مرڪز تان ان جو ڦهلاؤ ڪرڻ. اهڙيءَ طرح سان شهري انتظام ۾ نيو انگلينڊ وانگر، جدا جدا آفيسرن جي وچ ۾ هڪ باريڪ تقسيم هئڻ گهرجي، جن کي مختلف پاڙا منتخب ڪندا هجن، جو اهڙن ماڻهن جي حوالي نه هجي، جن

جا ان ۾ سنوا سڌا مفاد هجن. ازانسواءِ اهڙي هر هڪ محڪمي ۾ هڪ مرڪزي جانچ جونچ جو ٿولو هئڻ گهرجي، جو سرڪار جي شاخ هئڻ گهرجي. اهڙي ٿولي جا اراڪين خبرن جي کونا کونيءَ کي، ۽ تجربن کي جيڪو ان شاخ جي همت ڪري، هر هڪ پاڙي مان حاصل ڪيو ويو هجي، هڪ مرڪز هيٺ ڪڍ ڪندا، ۽ اها هر هڪ شئي، يا يڪسان هجي، غير ممالڪ ۾ ٿيندي هجي، سياسي سائنس جي عام اصولن مان حاصل هجي، انکي به ڪڍ ڪندا. هن مرڪزي ٿولي کي حق هئڻ گهرجي، ته جيڪي به ٿيندو هجي، انجو علم رکي. ان جو خاص فرض اهو هجي، جو هڪ هنڌ جيڪو به علم حاصل ڪيو ويو هجي، انکي ٻئي هنڌ تائين پهچائي. خميس مفادن ۽ تنگ نظرين کان پاڪ هئڻ گهرجي، ڇو جو سندس مڪان بلند هئڻ گهرجي؛ سندس ڄاڻ جو دائرو ڪشادو. هن ٿولي جي صلاح ۽ مشورو، ڪافي اختياريءَ جو حامل هئڻ گهرجي. پر جڏهن ته هيءُ هڪ دائمي ادارو هوندو، جنهن ڪري انجي صحيح قوت کي مڪاني آفيسرن کي مجبور ڪرڻ تائين محدود هئڻ گهرجي. جو انهن کي سندن رهبري لاءِ جي قانون ٺاهيل هجن تن کي مڃائي سگهي. اهي سڀ شيون، جن کي عام قانون نه ڇهندو هجي، تن ۽ هنن آفيسرن کي چوٽ مليل هجي، ته پنهنجو فيصلو ڪم ۾ آڻڻ، پنهنجن عيوضن ڏانهن پنهنجي جوابداري محسوس ڪن. اگرچ قانون جي انحرافي ٿئي، ته اهي قانون

ڏانهن به جوابدار هئڻ گهرجن. پر اهڙي قانون کي وري قاعدي ساز اسيمبلي واضح ڪري ۽ نه ڪو ٻيو ادارو. مرڪزي تنظيم جي اختياري فقط ان قانون جي پورائيءَ تي نظر رکي. جيڪڏهن قانون تي ٺيڪ طرح سان عمل در آمد نه ٿيندو هجي ته هر هڪ مقدمي جي فطرت موجب ٽرائينول کي اپيل ڪرڻ جو حق هئڻ گهرجي؛ يا تڪ کي مجبور ڪرڻ جو حق هجي، ته اهڙن ڪامورن کي موقف ڪري، جو انهن ڪم جي پورائيءَ ۾ ڪونهي ڪئي. عام خيال ۾ مرڪزي نگرهه داشت، جنهن کي پوئر لارڊ هلائي ٿو ۽ جنهن کي پور ريت (۱) جي منتظمين مٿان ساري ملڪ ۾ هلائي ٿو، بلڪل اهڙي شئي آهي جنهن جو ذڪر ڪيو ويو آهي. هن حد کان وڌيڪ اهو بورڊ جيڪي اختيارات هلائي ٿو، اهي ان خاص حالت ۾ صحيح ۽ اهم هئڻ گهرجي. اهي ان واسطي اهم هئڻ گهرجي جو غلط حڪومت، جنهن نه رڳو هڪ خطي کي متاثر، پر سڄي قوم کي خراب ڪيو هجي. ان جون جيڪي پختيون پاڙون ڪٽل آهن، انهن کي چڱي ڪريجي. جنهن صورت ۾ ڪنهن به خطي کي، ڪو اهڙو اخلاقي حق حاصل نه آهي، جو پنهنجي ئي تنظيم جي بدولت خود کي ڪنگال پئي جو گهر بنائي، جا شئي به پت ٿي ٻين پاڙن ۾ (خطن ۾) به اچي سگهي ٿي ۽ ساري مزدور قوم جي اخلاقي ۽ جسماني حالتن کي ڪمزور



بنائي سگهي ٿي. انتظام جي ۽ مانت تحت قاعدي ساز  
 اسيمبلين جي قوت جنهن کي پوٽرلابورڊ تحت حاصل  
 ڪيو ويو آهي پر جيڪا ورلو استعمان ٿيندي آهي ۽  
 هڪ سٺي ڪان سٺي قومي مفاد جي پيٽ ۾ مڪمل  
 طور جائز هوندي آهي. پر نچ مڪاني مفاد جي نگهداشت  
 مهل، اها ساڳي قوت بي بيجا ٿي سگهندي آهي. مگر  
 خبرن ۽ مشورن جو مرڪزي ٿولو، جو سڀني پاڙن لاءِ  
 فائدي مند هوندو آهي، سو انتظام جي به سڀني ادارن  
 ۾ مفيد ٿي سگهي ٿو. سرڪار کي اهڙي مشغولي جو  
 گهڻي ۾ گهڻو انداز طبع موافق نه ٿو ٿو آهي، جو رنڊڪ  
 نه پر انفرادي ڪوشش ۽ ارتقا کي مدد ڏئي، ان ۾  
 جوش ڦوڪي. خرابي اتان ڪان شروع ٿيندي آهي،  
 جڏهن ان مشغولي ۾ افراد ۽ جماعتن جي قوت کي،  
 بجاءِ پڪارڻ جي، سرڪار پنهنجي مشغولي آڻيو وڃي  
 ٿئي، جڏهن بجاءِ خبر پهچائڻ جي، بجاءِ صلاح ۽  
 مشورو ڪرڻ جي بلڪ جي موقعو هجي ته ڪلا غيبت  
 ڪندي، کين زنجيرن ۾ به ڪم ڪرڻ لاءِ مجبور  
 ڪري ٿي. يا ته انهن کي چوي ٿي ته ٻاهر ٿي پنهن  
 ۽ پنهنجو ڪم پاڻ ڪن. هڪ ملڪ جي قدر و قيمت  
 نيٺ به ان جي افراد جو ملهه هوندي آهي. جنهنڪري  
 اهو ملڪ، جو افراد جي ذهني فلاح جي مفاد کي  
 مهمل ڪري، جو هو تنظيم جي مهارت ۾ ڪا بلندي  
 اختيار ڪن، يا ان مشابهت ۾. جنهن ۾ عمل ڪم جا  
 تفصيل ٻڌائيندو هجي. جيڪو ملڪ پنهنجي ماڻهن کي

ڪونه ڪري ٿو، ته اهي سندس هٿن ۾ چٽي وارا اوزار  
 ٿي رهن، خواه اهي ڪارآمد گالهين ۾ ٿي ڇو نه اوزار  
 هجن، ڏسندو ته اهڙن پست قد ماڻهن مان ڪنهن به  
 عظيم گالهه جو هئڻ يا ٿيڻ ممڪن ڪونهي. ۽ ڪن  
 جي تڪميل، جنهن لاءِ ملڪ هرڪه شئي کي قربان  
 ڪري ڇڏيو هوندو، آخر ۾ ڪوبه فائدو نه پهچائيندي.  
 ڇاڪاڻ جو ڪن جي تڪميل ۾ ان زندگيءَ جي  
 قوت جي کوٽ هوندي، جنهنکي ڪن کي وڌيڪ  
 سولائي ملڻ هلائڻ لاءِ، تلف و تاراج ڪرڻ پسند ڪيو هو.



# پڙهندڙ نسل . پ ن

## The Reading Generation

1960 جي ڏهاڪي ۾ عبدالله حسين ”اُداس نسلين“ نالي ڪتاب لکيو. 70 واري ڏهاڪي ۾ وري ماڻِڪَ ”لڙهندڙ نسل“ نالي ڪتاب لکي پنهنجي دورَ جي عڪاسي ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. امداد حُسينيءَ وري 70 واري ڏهاڪي ۾ ئي لکيو:  
انڌي ماءُ جڙيندي آهي اونڌا سونڌا ٻارَ  
ايندڙ نسل سَمورو هوندو گونگا ٻوڙا ٻارَ

هر دور جي نوجوانن کي اُداس، لڙهندڙ، ڪڙهندڙ، ڪڙهندڙ، ٻرندڙ، چُرندڙ، ڪِرندڙ، اوسيئڙو ڪَندڙ، پاڙي، ڪاڻو، پاڇوڪڙ، ڪاوڙيل ۽ وڙهندڙ نسلن سان منسوب ڪري سَگهجي ٿو، پَر اسان انهن سڀني وچان ”پڙهندڙ“ نسل جا ڳولائو آهيون. ڪتابن کي ڪاڳر تان ڪڍي ڪمپيوٽر جي دنيا ۾ آڻڻ، ٻين لفظن ۾ برقي ڪتاب يعني e-books ٺاهي ورهائڻ جي وسيلي پڙهندڙ نسل کي وَڌڻ، ويجهڻ ۽ هِڪَ ٻئي کي گولي سَهڪاري تحريڪ جي رستي تي آڻڻ جي آسَ رکون ٿا.

پڙهندڙ نسل (پَن) ڪا به تنظيم ناهي. اُن جو ڪو به صدر، عهديدار يا پايو وجهندڙ نه آهي. جيڪڏهن ڪو به شخص اهڙي دعويٰ ڪري ٿو ته پڪ ڄاڻو ته اهو ڪوڙو آهي. نه ئي وري پَن جي نالي ڪي پئسا گڏ ڪيا ويندا. جيڪڏهن ڪو اهڙي ڪوشش ڪري ٿو ته پڪ ڄاڻو ته اهو به ڪوڙو آهي.

جهڙيءَ طرح وڻن جا پَن ساوا، ڳاڙها، نيرا، پيلا يا ناسي هوندا آهن اهڙيءَ طرح پڙهندڙ نسل وارا پَن به مختلف آهن ۽ هوندا. اُهي ساڳئي ئي وقت اداس ۽ پڙهندڙ، ٻرندڙ ۽ پڙهندڙ، سُست ۽ پڙهندڙ يا وڙهندڙ ۽ پڙهندڙ به ٿي سگهن ٿا. ٻين لفظن ۾ پَن ڪا خصوصي ۽ تالي لڳل Exclusive Club نه آهي.

ڪوشش اها هوندي ته پَن جا سڀ ڪم ڪار سهڪاري ۽ رضاڪار بنيادن تي ٿين، پر ممڪن آهي ته ڪي ڪم اجرتي بنيادن تي به ٿين. اهڙي حالت ۾ پَن پاڻ هڪٻئي جي مدد ڪرڻ جي اصول هيٺ ڏي وٺ ڪندا ۽ غير تجارتي non-commercial رهندا. پَن پاران ڪتابن کي ڊجيٽائيز digitize ڪرڻ جي عمل مان ڪو به مالي فائدو يا نفعو حاصل ڪرڻ جي ڪوشش نه ڪئي ويندي.

ڪتابن کي ڊجيٽائيز ڪرڻ کان پوءِ اهم مرحلو ورهائڻ distribution جو ٿيندو. اهو ڪم ڪرڻ وارن مان جيڪڏهن ڪو پيسا ڪمائي سگهي ٿو ته ڀلي ڪمائي، رڳو پَن سان اُن جو ڪو به لاڳاپو نه هوندو.

پَنَ کي کليل اکرن ۾ صلاح ڏجي ٿي ته هو وَس پُٽاندڙ وڌ  
 کان وَڌ ڪتاب خريد ڪري ڪتابن جي ليکڪن، ڇپائيندڙن ۽  
 ڇاپيندڙن کي همٿائن. پر ساڳئي وقت علم حاصل ڪرڻ ۽ ڄاڻ  
 کي ڦهلائڻ جي ڪوشش دوران ڪنهن به رُڪاوٽ کي نه مڃن.  
 شيخ اياز علم، ڄاڻ، سمجھ ۽ ڏاهپ کي گيت، بيت، سٽ،  
 پُڪارَ سان تشبيهه ڏيندي انهن سڀني کي بَمَن، گولين ۽ بارودَ  
 جي مدِ مقابل بيهاريو آهي. اياز چوي ٿو ته:  
 گيت به ڄڻ گوريلا آهن، جي ويريءَ تي وار ڪرن ٿا.

... ..

جئن جئن جاڙ وڌي ٿي جڳ ۾، هو ٻوليءَ جي آڙ چُپن ٿا؛  
 ريتيءَ تي راتاها ڪن ٿا، موٽي منجهه پهڙ چُپن ٿا؛

... ..

ڪالهه هُيا جي سُرخ گُلن جيئن، اڄڪلهه نيلا پيلا آهن؛  
 گيت به ڄڻ گوريلا آهن.....

... ..

هي بيتُ آهي، هي بَمَ - گولو،

جيڪي به ڪٽين، جيڪي به ڪٽين!

مون لاءِ ٻنهي ۾ فرقُ نه آ، هي بيتُ به بَمَ جو ساٿي آ،

جنهن رڻ ۾ رات ڪيا راڙا، تنهن هڏ ۽ چَمَ جو ساٿي آ -

ان حساب سان اڻڄاڻائي کي پاڻ تي اهو سوچي مڙهڻ ته  
 ”هاڻي ويڙهه ۽ عمل جو دور آهي، اُن ڪري پڙهڻ تي وقت نه  
 وڃايو“ نادانيءَ جي نشاني آهي.

پَنَ جو پڙهڻ عام ڪتابي ڪيڙن وانگر رڳو نصابي ڪتابن تائين محدود نه هوندو. رڳو نصابي ڪتابن ۾ پاڻ کي قيد ڪري ڇڏڻ سان سماج ۽ سماجي حالتن تان نظر ڪڍي ويندي ۽ نتيجي طور سماجي ۽ حڪومتي پاليسيون policies اڻڄاڻن ۽ نادانن جي هٿن ۾ رهنديون. پَنَ نصابي ڪتابن سان گڏوگڏ ادبي، تاريخي، سياسي، سماجي، اقتصادي، سائنسي ۽ ٻين ڪتابن کي پڙهي سماجي حالتن کي بهتر بنائڻ جي ڪوشش ڪندا.

پڙهندڙ نسل جا پَنَ سڀني کي **ڇو، ڇا، ۽ ڪيئن** جهڙن سوالن کي هر بيان تي لاڳو ڪرڻ جي ڪوٺ ڏين ٿا ۽ انهن تي ويچار ڪرڻ سان گڏ جواب ڳولڻ کي نه رڳو پنهنجو حق، پر فرض ۽ اڻٽر گهرج unavoidable necessity سمجهندي ڪتابن کي پاڻ پڙهڻ ۽ وڌ کان وڌ ماڻهن تائين پهچائڻ جي ڪوشش جديد ترين طريقن وسيلي ڪرڻ جو ويچار رکن ٿا.

توهان به پڙهڻ، پڙهائڻ ۽ ڦهلائڻ جي ان سهڪاري تحريڪ ۾ شامل ٿي سگهو ٿا، بس پنهنجي اوسي پاسي ۾ ڏسو، هر قسم جا ڳاڙها توڙي نيرا، ساوا توڙي پيلا پن ضرور نظر اچي ويندا.

وڻ وڻ کي مون پاڪي پائي چيو ته ”منهنجا پاءُ  
 پهتو منهنجي من ۾ تنهنجي پَنَ پَنَ جو پڙلاءُ.“  
 - اياز (ڪلهي پاتم ڪينرو)